

LES ÉCOLES VÉDIQUES

ET

LA FORMATION DU VEDA

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

IX

LES ÉCOLES VÉDIQUES

ET

LA FORMATION DU VEDA

PAR

LOUIS RENOU



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCLXVII

LES ÉCOLES VÉDIQUES

ET

LA FORMATION DU VEDA



1. PRÉLIMINAIRES.

§ 1. La ⁽¹⁾ première division qui se présente dans la masse des formules du Veda est celle des *rc*, des *yajus* et des *sāman* : les termes sont définis dans la *Mīmāṃsā* et dans les commentaires qui en ont subi l'influence ⁽²⁾. Cette division tripartite est attestée depuis l'hymne au Puruṣa (RS. X. 90,

(1) Abréviations : conformes à celles de la Vedic Concordance, sauf qu'on distingue, comme il importe de faire, entre la Rksamhitā (RS.) et le Rgveda (RV.), l'Atharvasamhitā (AS.) et l'Atharvaveda (AV.), etc. — En outre, ASL. = Max Muller A History of Ancient Sanskrit Literatur² (1860); HIL. = A. Weber The History of Indian Literature, transl. from the second German ed. (1882); Prol. = H. Oldenberg Die Hymnen des Rgveda, I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena (1888); Ahnenc. = W. Caland Altindischer Ahnencult (1893); Agniṣṭ. = W. Caland et V. Henry L'Agniṣṭoma (1906); Ved. Var. = M. Bloomfield, F. Edgerton, M. B. Emeneau Vedic Variants (3 vols parus, 1930 et suiv.); Simon = R. Simon Beitrage zur Kenntnis der vedischen Schulen (1889); Datta = Bhagavad Datta Vaidika vāṇmaya kā iti-hāsa, I. Vedom kī śākhāṃ (1935).

(2) Quelques références chez Barth Œuvres I p. 15 n. 3, ainsi que Sarva-darśanas. trad. p. 258 Kāvyamīm. II init.; Sāyaṇa, introd. aux bhāṣya sur la RS., la SS., la VSK. (éd. Kāshi Skt Ser. n° 102 p. 37; 66; 82; 112). — Le mot *mantra* équivaut parfois à *rc*, plus souvent il englobe les *rc* et les *yajus* (virtuellement aussi les *sāman*) pour s'opposer à *brāhmaṇa*, cf. par exemple

9) où les *ṛc*, les *sāman* et les *yájus* sont d'ailleurs associés aux *chándas*; elle est reprise en deux passages de l'AS. (VII. 54, 2 XII. 1, 38); c'est à elle que se réfère le nom générique de *trayī* (*vidyā*) qu'on rencontre depuis AB.-KB., et que définit un passage de ŚB. (IV. 6, 7, 1).

Tout en ne visant aucun texte particulier, cette triple mention se trouve coïncider avec le contenu des trois principaux groupes de Saṃhitā, les Saṃhitā du Rg=, du Yajur= et du Sāma-veda. Elle ne signifie nullement un état flottant des «formules» védiques, qui serait indépendant des Recueils codifiés, et, en fait, nous avons des indices attestant que la notion de «textes» est partout impliquée là où il est parlé de *ṛc*, de *yájus* ou de *sāman* : témoin AS. X. 7, 20 où l'énumération est complétée par le terme *atharvāṅgīrśaḥ*, qui vise le quatrième Veda. Les trois — éventuellement les quatre — Veda sont cités énumérativement depuis AB. V. 32, 1 et ŚB. passim (cf. Böhtl.-Roth s. u. *ṛgvedā*, Ved. Index I p. 108) : on voit bien comment l'énoncé massif *ṛgvedéna... yajurvedéna... sāmavedéna* ŚB. XI. 5, 8, 4 s'est substitué à *ṛcā... yajuṣā... sāmānā* AB. V. 32, 4 dans un même contexte.

§ 2. Mais le terme de Veda est lui-même instable : il concerne aussi bien tel recueil d'hymnes ou de formules que l'ensemble des textes dépendant d'une Saṃhitā⁽¹⁾. C'est ce dernier mot qui comporte seul un sens précis :

Nir. I. 15 Pratijñāsū. 2 ĀpŚS. XXIV. 1, 36 et suiv. C'est avec cette seconde valeur que Pāṇini emploie strictement le terme (Thieme Pāṇ. a. the Veda p. 38), tandis que chez le même auteur *chandas* (dont le sens ancien est «mètre», puis «texte métrique») désigne l'usage des Saṃhitā, y compris des portions en prose.

⁽¹⁾ Toutefois, au sens strict, le mot Veda exclut les Kalpasūtra comme l'indique clairement ApDhS. II. 8, 12 et comme la Mīmāṃsā le confirme en maints passages. C'est alors un équivalent de *śruti*.

dérivant de l'enseignement des Prātiśākhya, il désigne d'abord la récitation phoniquement « continue » du texte sacré, puis ce texte même sous son aspect définitif. La littérature rituelle joue avec une valeur ambiguë, semi-mystique, du terme ⁽¹⁾.

La division ancienne *ṛc-yajus-sāman*, la division plus récente en trois Veda, répondent, dans l'organisation définitive du culte, aux fonctions des officiants du culte solennel : les *ṛc* ou le Rgveda sont les textes du *hotṛ* et de ses aides, autrement dit sont à la base du rituel *hautra* ; les *yajus* ou le Yajurveda sont ceux des *adhvaryu* (rituel *ādhvaryava*) ; les *sāman* ou le Sāmaveda, ceux des *udgātṛ* (rituel *audgātra*), tandis que, ultérieurement, l'Atharvaveda sera affecté au *brahman* (rituel *brahmatva*). C'est là l'authentique tripartition du Veda : tout ce qui, sans relever de ces fonctions cultuelles, a été rangé sous le chef de l'un ou l'autre des Veda — les traités « domestiques » ou « juridiques », les innombrables *pariśiṣṭa* sans attache directe avec le cérémonial solennel — peut être considéré d'ores et déjà comme du « védique » secondaire, comme étranger au fonds primitif du védisme. La suite de cette étude le confirmera.

§ 3. Et cependant cette répartition importante (même en laissant de côté le « quatrième Veda », qui pose un problème à part) ne représente nullement la perspective historique des des textes. Quand la Rksamhitā a été colligée, ou du moins quand les éléments en ont été formés, il n'existait ni Sāmaveda ni Yajurveda. Ce recueil, qui apparaît à première vue comme une anthologie d'hymnes sans valeur définie, était à

⁽¹⁾ Ainsi dans une série de passages d'inspiration *āranyaka*, AA. III. 1, 1 et passim ŚĀ. VII. 2 et suiv. ŚGS. VI. 4, 7 SaṃhU. passim, et cf. ma Terminologie gramm. III p. 159. L'emploi clairement défini n'apparaît pas avant les DhS.

lui-même son propre Sāmaveda et, en quelque mesure aussi, son propre Yajurveda ⁽¹⁾.

Pour ce qui est des *sāman*, Oldenberg (ZDMG. XXXVIII p. 439 Prol. p. 103 et passim) a montré que les hymnes de la Rksamhitā qui ont structure de *trca* ou de *pragātha* ont été dès l'origine composés à l'intention des *chandoga* : ce sont, outre les hymnes de VIII, de IX, de portions délimitées de I, ceux des livres « familiaux » qui, rompant avec l'ordonnance numérique de la Samhitā, laissent déceler par là même leur origine strophique. Sans doute y avait-il, comme le remarque Bergaigne J. as. 1889 1 p. 15, des *śastra* en *gāyatrī* qui n'étaient pas destinés au chant : il n'en est pas moins certain que c'est, en gros, l'arrangement structurel et métrique de l'hymne qui permet de discriminer ce qui est et ce qui n'est pas à l'usage des *chandoga*. On remarquera que ce matériel apparaît dans des portions probablement jeunes, en tous cas assez nettement séparées du fonds proprement « rgvédique », des récitatifs familiaux. Le Rgveda ancien s'est annexé un Sāmaveda par-dessus lequel, en une sorte de retour à l'état primitif, est venu s'imposer le matériel mi-rgvédique, mi-atharvanique ⁽²⁾ qui forme le *maṇḍala* X.

§ 4. Quant aux éléments à l'usage des *adhvaryu*, la situation est assez différente. La Rksamhitā n'est nullement réductible à une liturgie yajurvédique, ne serait-ce que par

⁽¹⁾ C'est dans une intention analogue qu'Oldenberg a dit « le Rgveda est en même temps le plus ancien Sāmaveda » (ZDMG. XXXVIII p. 441).

⁽²⁾ Il est certain en effet qu'il y a dans la RS. les fragments épars d'une Atharvasamhitā. Mais ces morceaux quelque peu adventices n'ont eu aucune conséquence pour le rituel. Le *karman* magique tel que le décrit le Kausika dans la tradition de l'AV. nous échappe totalement, s'il a jamais été formulé, pour la tradition du RV. [Addenda.]

l'absence totale du *yajus* et des formes apparentées. Autrement dit, avec son caractère «historique» (Oldenberg l. c. p. 439 Bergaigne l. c. p. 8 et 1886 2 p. 194) ou «littéraire» (Bhandarkar Report 1883-1884 p. 36), elle ne pouvait se prêter directement à la pratique du culte, à moins d'admettre des habitudes religieuses toutes différentes de celles qui distinguent le védisme. C'est pourquoi on en est venu à postuler une «recension rituelle du Rgveda» qui aurait été contemporaine, sinon même antérieure à notre texte. L'idée, qui est ancienne⁽¹⁾, plane encore dans l'esprit de certains auteurs lorsqu'ils affirment que l'arrangement des stances rgvédiques dans les autres Samhitā ou dans les Sūtra est préférable à l'arrangement de la Rksamhitā. L'observation a été reprise récemment, à propos des Gr̥hyasūtra, par V. M. Apte Bull. Deccan Coll. I p. 141. Il est clair en effet que la séquence des prières nuptiales (RS. X. 85) ou mortuaires (X. 14-18) est en partie arbitraire, et que les modifications qu'y apportent les Traités se justifient par l'expérience du cérémonial⁽²⁾. Mais il ne s'ensuit nullement que ces Traités aient eu, en quelque sorte, sous leurs yeux une Samhitā aménagée pour la suite des cérémonies, à la manière des Yajuh̥samhitā. Ce qui a été possible et nécessaire dans la tradition du Yajus, où l'on avait affaire à des formules décousues, ne l'était aucunement dans celle du Rk, où prévalaient les hymnes fortement charpentés, les morceaux de longue haleine. S'il s'était accrédité une recension rituelle, quel besoin aurait-on eu de main-

(1) Hillebrandt BB. VIII p. 195 ZDMG. XL p. 708. Combattue Prol. p. 518, l'hypothèse a été reprise par Hillebrandt GGA. 1889 p. 418, puis par Scheftelowitz Apokr. p. 7; cf. enfin Oldenberg GGA. 1907 p. 218. Résumé de la question Sabbathier RHR. 1890 p. 330. Incidences pour l'AV. Bloomfield éd. de Kauś. p. xli.

(2) Oldenberg Noten ad VI. 15 constate justement que la consécution des strophes s'écarte souvent de la chronologie rituelle.

tenir parallèlement une *Saṃhitā* littéraire? Et pourquoi la première aurait-elle disparu, alors que les recueils liturgiques ont été en général fidèlement conservés? Bref, il a pu y avoir un cadre oral d'emplois parfois déjà fort différenciés, mais pas de « recension ». Ce n'est pas un hasard si les affectations sont surtout précises pour le *maṇḍala* X, pour les hymnes d'Anhang et les Khila (sur ces derniers, Scheftelowitz Apokr. passim et ZDMG. LXXIII p. 30 LXXIV p. 204) : c'est le signe d'une sorte d'intrusion rituelle, un souci nouveau d'appariation qui était fort éloigné de la pensée des premiers *ṛṣi*⁽¹⁾.

§ 5. A la question de la « recension rituelle »⁽²⁾ est connexe celle du rituel contemporain de la *Rksaṃhitā*. Suivant les cas d'espèce qu'on a envisagés, on a été conduit à exagérer les concordances ou les discordances entre le culte classique et celui que postulent les hymnes. C'est ainsi que Hillebrandt BB. IX p. 192, Bloomfield AmJPh. XI p. 350 et Scheftelowitz ZDMG. LXXIII p. 47 ont souligné des convergences de vocabulaire ou de structure. Mais c'est surtout Bergaigne, développant des idées de Ludwig Rgv. III p. 352, qui a cru pouvoir expliquer en fonction du rituel ultérieur de vastes groupes d'hymnes (J. as. 1889 1 p. 5 et 121), comme simultanément avait commencé à le faire Oldenberg ZDMG. XLII p. 240. Pourtant les recherches plus récentes d'Oldenberg, les annotations de la traduction Geldner, n'ont conservé

⁽¹⁾ La question de savoir si tout hymne a été doté dès l'abord d'un *vinīyoga* (comme le croit par ex. Bloomfield JAOS. XV p. 144) peut se poser : mais ni le Kalpa, ni les *bhāṣya* du Moyen Age ne suffisent à en décider pour chaque cas. La description classique n'a puisé, pour les besoins d'un appareil religieux pourtant très complexe, que dans une minime partie de la masse hymnique.

⁽²⁾ Est-ce par une vague conscience de la distinction entre le texte pour l'acte et le texte pour l'étude si la tradition, dans le domaine de l'AV., isole une *ārṣisaṃhitā* et une *ācāryasaṃhitā* (Pañcapāṭalikā V. 19 Dārila ad Kaus. VIII. 21)?

qu'une partie de ces concordances (cf. Noten d'Oldenberg ad III. 26; 28; 52 VI. 47 X. 30; 131; 173 ZDMG. LXXI p. 323 NG. 1893 p. 348). Hillebrandt Rituell. p. 11 § 3 mettait en évidence la notion de « rituel perdu » (cf. aussi Ved. Myth.² I p. 469 II p. 201 Bloomfield JAOS. XVII p. 178 XXI p. 45 Keith Religion of Veda p. 252); Caland Todtengebr. p. 165 rappelait que dans les rites funèbres certains traits anciens se sont abolis, d'autres étant ajoutés par les diverses écoles; enfin Barth Œuvres I p. 367 insistait nettement sur les divergences : « la liturgie des livres rituels n'est plus la liturgie des Hymnes : c'est là un grand fait qui domine toutes les ressemblances de détail ⁽¹⁾ ». Il s'agit en effet d'une question de principe : il est impossible

(1) L'agrément entre la formule et le rite est mis à très haut prix par les auteurs védiques : « cela du sacrifice est parachevé qui est parachevé quant à la forme, à savoir (quand) la strophe énonce l'acte en train de se faire » (AB. I. 4, 9 et passim). Cependant nous constatons que cet agrément peut résulter d'une adaptation. On l'a admis pour les versets de la *sautrāmanī* (Geldner Fest. Lanman p. 161), pour un hymne tel que III. 26 (Oldenberg Noten ad loc.) ou VI. 47 (ibid.). Et là même où l'hymne adhère exactement au rite, cette adhésion a pu en remplacer une autre toute différente, comme Hertel tente de le montrer, à des fins discutables il est vrai, à propos des hymnes Āpri (Neujahrsopfer p. 42 et passim) que la théorie classique englobe, avec une légitimité douteuse, dans les *prayāja* du sacrifice animal (Schwab Thieropfer p. 90). Comme Barth l'a noté (Œuvres II p. 12 n.) « il est extrêmement douteux... que les vers de tel hymne ancien aient été composés pour servir de *yājyā* et d'*anuvākya* à l'Agniṣomī-yapaśu qui, plus tard, est partie intégrante de tout *somayāga* ». Le lien entre la formule et le rite est d'ailleurs de nature variable : il est précis dans la tradition magique — même là où il nous paraît absurde — (Edgerton Vol. to F. W. Thomas p. 78) et dans la tradition *grhya* qui lui est apparentée. Il l'est moins dans le culte solennel où les mobiles « magiques » n'interviennent pas consciemment : si le *yajus* est assez visiblement construit pour un acte précis, le *mantra* proprement dit, quelle qu'en soit la provenance, n'a souvent avec l'acte qu'un lien lâche, extérieur et naïvement formel. Dans les *kāmyeṣṭi* du YV., qui pourtant ont une apparence atharvannique, il n'y a d'ordinaire aucune connexion entre la formule et l'acte qu'elle déclanche (Caland Ai. Zauberei p. iv); les distributions de *mantra* se sont faites ici comme au hasard et le mécanisme rituel fonctionne à plein. Quant

de se figurer, en prenant pour base la théorie des Sūtra, un rituel qui coïncide avec la Saṃhitā. Outre que celle-ci ne concerne que le sacrifice de soma sous ses aspects élémentaires, rien ne ressemble moins à la fragmentation désordonnée des formules attestée par la prose descriptive que la plupart des Hymnes, dont l'unité est marquée par un système de signes métriques, phoniques, phraséologiques. Tout se passe comme si les Hymnes avaient été composés pour servir d'exordes oratoires à une cérémonie à laquelle ils présidaient sans s'y intégrer (Geldner Ved. St. II p. 152). Récités au cours de compétitions littéraires, ils concernent le culte par l'ambiance dans laquelle ils sont naturellement plongés, plutôt que par l'application « technique » à laquelle donne lieu leur formulaire. C'est à ce point de vue qu'on peut dire sans trop de paradoxe que le Rgveda est extérieur au culte védique ⁽¹⁾.

§ 6. Les droits du *hotr*, d'ailleurs, n'étaient pas tels qu'ils dussent amener nécessairement à fabriquer une Saṃhitā pour son usage : la participation du *hotr* au culte est limitée; elle est même secondaire si l'on admet que, conformément à l'étymologie probable ⁽²⁾, le rôle ancien du *hotr*

aux *sāman*, ils agissent par un élément étranger au sémantisme de leur teneur : la nature précise de leur connexion à l'acte échappe à tout principe rationnel.

(1) Cette situation singulière de la RS. est incidemment notée par Sāyaṇa (RVBhāṣya éd. M. Muller³ I p. 1) qui rappelle la prééminence de ce texte et cite TS. VI. 5, 10, 3 (« ce qui du sacrifice est accompli par le *yajus* et le *sāman* est lâche, ce qui l'est par la *ṛc* est solide »), pour énoncer ensuite que le YV. possède nombre d'hymnes provenant de la RS., que la SS. en émane tout entière et que les AVedin lisent dans leur propre Saṃhitā, en grande partie, les hymnes mêmes des RVedin (cité Goldstucker The Veda = Liter. Remains I p. 5).

(2) La racine *hū-* (*hṷā-*) « appeler » n'a pas de formes authentiques en -o, quoi qu'en disent les dictionnaires. Sur *hóthrā-* « offrande » et non « appel », Bergaigne Rel. Véd. I p. 322.

était de verser l'oblation, non de réciter (hésitations à ce sujet chez Oldenberg Rel. des Veda ³/₄ p. 386 n. 1. Agniṣṭ. p. 480), et en tout cas les plus typiques de ses récitations, étant solidaires de l'activité des *adhvaryu*, sont déjà insérées dans le schéma du Yajurveda.

L'Atharvaveda, si original à tant d'égards, est une collection «historique» presque au même degré que le Rk (Whitney JAOS. IV p. 254), et le Sāmaveda ne répond qu'en partie à une présentation rituelle, qui d'ailleurs serait faite pour l'école plutôt que pour le terrain du sacrifice. Bref, c'est le Yajurveda qui demeure la base du culte et qui sans doute a déterminé toute l'évolution du védisme littéraire. C'est par ce Veda qu'a été fixée la notion de «*brāhmaṇa*», la catégorie du «*sūtra*»; par et pour ce Veda que les écoles semblent s'être constituées⁽¹⁾. Sāyaṇa(-Mādhava) a pu avoir le sentiment de ces faits quand il rapporte (TSBhāṣya éd. Ān. Skt Ser. I p. 7) que le Yajurveda a la primauté pour les actes (cf. Eggeling trad. de ŚB. I p. xxv) et qu'il ajoute curieusement «le YV. représente la muraille, les deux autres Veda sont la peinture», *bhittisthānīyo yajurvedaś citrasthānīyāv itarau*.

§ 7. Il y a d'autres discordances entre les trois grandes traditions. Le Rgveda n'est pas du seul ressort du *hotṛ* : on vient de rappeler comment les morceaux du type *tr̥ca/pra-gātha* ont dû relever d'un Sāmaveda primitif. Les prières magiques ou «domestiques» (Oldenberg introd. aux GS. p. ix) sont de celles qui, dans l'ordonnance finale du culte,

(1) Un souvenir du YV. comme Veda fondamental, divisé en quatre parts desquelles naquirent les rites exécutés par les quatre sortes d'officiants, persiste apparemment dans Viṣṇup. III. 4, 11 et suiv. Wilson trad. III p. 43 n.; Vāyup. LX. 17 et suiv. (textes chez Muir² III p. 38). Le YV. est pourvu du *guṇa sattva* d'après Mār̥kP. CII. 7; il est «la tête» TĀ. VIII. 3.

écherront au *brahman*. A l'échelon du Brāhmaṇa, nous trouvons des portions d'AB. qui sont rédigées pour le *brahman* (V. 32-34, Keith trad. p. 33 : survivance, ou plutôt addition secondaire); le cadre du KB. déborde de beaucoup l'office du *hotṛ* (Löbbecke Verh. v. Br. u. Śrautasū. p. 44) et les Sūtra « solennels » du Rgveda, soit par le souci naturel de compléter leur description, soit par imitation des Sūtra yajurvédiques, ont aussi donné plus que les besoins du *hotṛ*. Au cours du rite *janyabhayāpanodana* qui se place à la 3^e *upasad* du Jyotiṣṭoma, on voit le *hotṛ* empiéter sur l'*adhvaryu*, non seulement dans les traités rgvédiques, mais même dans un texte du Yajus (MS. III. 8, 7 : 104, 11 cf. Agniṣṭ. p. 85)⁽¹⁾.

§ 8. Inversement il existe des portions *hautra* dans la plupart des Sūtra du YVNoir, qui, il est vrai, présentent une nette tendance encyclopédique. Sur ce point la Taittirīya-saṃhitā avait montré la voie, et par exemple la description des oblations des syzygies mélange les portions du *hautra* et de l'*ādhvaryava* (TS. II. 5, 7-12 = ŚB. I. 4 passim; II. 6, 7-12 = ŚB. I. 7-9 passim; TB. III. 5 TĀ. III. 1-11)⁽²⁾.

Caland WZKM. XIV p. 119 rappelle à ce sujet que la plupart des Sūtra donnent le rôle du *brahman*, outre celui de leur officiant propre, et qu'en général chaque officiant pouvait assumer une autre partie, notamment dans les *sattra* où

(1) Cf. aussi, ibid. p. 470 et Addenda II p. VII, la remarque sur le rôle grandissant du *hotṛ*. Ailleurs Caland (GGA. 1897 p. 281) se demande avec raison si les Śrautasū. du RV. sont bien exclusivement *hautra*, vu que certains rites y sont décrits, tels l'Agnihotra ou le Piṇḍapitṛyājña, où le *hotṛ* ne joue aucun rôle. De même pour le *vājapeya*, Weber SBB. 1892 p. 801.

(2) Cf. aussi le rite dit des *caturhotṛ* dans le YVNoir (Āp. XIV. 13) et la section, à vrai dire reléguée en appendice, d'Āp. sur la participation du *hotṛ* aux *iṣṭi* (XXIV. 11-14). Ces portions sont nettement distinctes.

les fonctions étaient interchangeable. Les morceaux *yājyānuvākyā* sont faits de *ṛc* et sentis comme des *ṛc* (Prol. p. 337 Keith trad. de TS. p. LXVIII) : ils n'en sont pas moins recueillis dans le Yajus et traités selon la technique de ce corpus. Le rituel sāmavédique est utilisé largement dans les manuels du RV. et du YV. Les parties interpolées des vieux textes, les textes plus récents, abandonnent la distinction entre officiants, que restaureront au contraire les manuels pratiques de date post-védique fondés sur l'appartenance à une école spéciale, les *prayoga* et les *paddhati*. La position « indifférente » du *yajamāna* ⁽¹⁾ et (au moins à date ancienne) du *brahman* ⁽²⁾ ont aidé à ventiler la distribution du sacrifice ⁽³⁾.

§ 9. Un passage de KB. VI. 11 souligne la non-spécialisation du *brahman* : « puisque c'est par la stance que le *hotṛ* devient *hotṛ*, par la formule que l'*adhvaryu* devient *adhvaryu*, par la mélodie que l'*udgātṛ* devient *udgātṛ*, par quoi le *brahman* devient-il *brahman*? » et la réponse est : « ce suc éclatant (*tejorasa*) que (Prajāpati) a extrait de la Triple Science, voilà ce par quoi le *brahman* devient *brahman* ». De même AB. V. 32, 3 « c'est du brillant (*śukra*) de la Triple Science qu'il a fait la fonction du *brahman* » (id. ŚB. XI. 5, 8, 4) et 33, 1

(1) Madhusūdana (ISt. I p. 16) observe que l'emploi du *yajamāna* (et du *brahman*) est contenu dans les trois Veda. Le *yajamāna* peut être de n'importe quelle école, son rôle diffère fort peu de l'une à l'autre.

(2) Sur l'appartenance multiple du *brahman*, v. les indications données incidemment Agniṣṭ. p. 176; 194; 201; 288; 328; 350 etc.; Catal. Skt Mss India Off. n° 4725. Le *brahman* est *anirukta* PB. XVIII. 1, 23 parce qu'il tire ses formules de tous les Veda. Il peut même chanter des *sāman* ĀpŚS. V. 16, 6, cf. la note de Caland sur les discussions anciennes à ce sujet. Les prières à l'usage d'un *brahman chandoga* sont données PB. I. 9-10.

(3) Aujourd'hui un Yajurvedin utilise un Yajurvedin pour *hotṛ*, sauf si la portion *hautra* manque dans le YV., Bhandarkar Report 1883-84 p. 36. Cf. Vait. I. 8 aux termes de quoi divinités, offrandes et mètres de la liturgie atharvanique sont à connaître par le rituel des *adhvaryu*.

« de quoi fut faite la fonction du *brahman*? — De la Triple Science ». Le *brahman* a affaire avec les trois Veda ĀpŚS. XXIV. 1, 19. Il est vrai que certains textes le donnent pour un Rgvedin (KB. l. c. Caland WZKM. XIV p. 124; un descendant de Vasiṣṭha TS. III. 5, 2, 1), mais c'est là un point de vue périmé : tout homme qualifié peut être *brahman* (Weber ISt. X p. 34; 137). Quant à la connexion du *brahman* avec le quatrième Veda, lequel portera le nom de Brahmadeva (exceptionnellement même dans un texte rgvédique, ŚGS. I. 16, 3), c'est une habitude qui s'est accréditée dans les milieux atharvaniques et n'en est guère sortie, Bloomfield The Atharv. p. 29 Hymns p. LXV.

Dans le secteur de l'Atharva, le livre XX (appelé *śastra-kāṇḍa*) est rgvédique ou de genre *khila* (ce qui revient au même) et les traités afférents décrivent les récitation d'officiants subordonnés au *hotṛ* en liaison avec les rites du RV. (Gaastra éd. de GB. p. 15). D'une manière plus générale, on rappellera que l'Atharvaveda ne manque pas d'hymnes empruntés ou imités du Rk, auxquels seule parfois a été annexée une clause qui souligne leur nouvelle ambiance.

§ 10. Quoi qu'il en soit de ces interférences, la tradition s'ordonne résolument autour des trois ou quatre Veda. On n'imagine pas de textes qui ne gravitent autour de ces masses : c'est même la seule définition plausible que nous ayons du « canon » védique. Le problème est bien plutôt de savoir si cette appartenance est authentique ou surimposée. La situation est délicate pour nombre de textes accessoires ou tardifs. Le fait que l'Atharvaveda ait pris rang de Veda postérieurement n'a pas entraîné de difficultés : les textes qui dépendent de cette Samhitā lui sont aussi bien appropriés que ceux des autres Veda. Il est vrai que la plupart des Upaniṣad (presque aucune d'ailleurs n'étant d'époque védique) ont été attribuées

à l'Atharva (Deussen Sechz. Up. p. 531) et réparties entre les écoles de ce Veda (Colebrooke Misc. Essays² I p. 84) : mais le lien de ces tracts avec l'AV. est presque inexistant (§ 70), et par cette affiliation on cherchait, tout en rehaussant la dignité du quatrième Veda, à permettre l'accession védique à des textes censément *śrauta*. Il en résulte cette conséquence que le canon était désormais clos.

Les Dharmasūtra se présentent comme des manuels à valeur «générale» : ils traitent des lois valables pour tous les Ārya, et empiètent sur le domaine des Gr̥hyasūtra, comme s'ils voulaient les remplacer en les généralisant⁽¹⁾. Toutefois le rattachement au Veda est sensible dans les plus anciens de ces traités, et l'enseignement indigène est clair à leur sujet : Govindasvāmin commentant BauDhS. (cité Bühler trad. de Vās. p. xiii) rappelle qu'ils ont valu d'abord pour une école déterminée, puis ont acquis une qualification générale (*sarvā-dhikāra*). Le Tantravārttika p. 179 (trad. Jhâ p. 244), après avoir indiqué que la littérature sacrée se répartit entre les quatre Veda sauf les Purāṇa, les Itihāsa et Manu (cette dernière exception est à noter), enseigne à titre de *siddhānta* que l'autorité de ces textes n'est pas limitée à une communauté, à un lieu ou à un temps. Ailleurs il est vrai le même texte cherche à établir longuement l'autorité védique de la Smṛti, qui tire sa valeur de parties du Veda qui ont disparu, qui ont été dispersées ou dont l'existence est à inférer (p. 84; 151; 161).

⁽¹⁾ Bühler trad. de Mn. p. xi Jolly Recht u. Sitte p. 2 etc. Bradke ZDMG. XXXVI p. 421. Cf. les brillantes remarques de Bühler p. xlvii sur le déclin des écoles et la généralisation des disciplines védiques. Cf. aussi Āśārka cité HIL. p. 278. Pour la forme, ce sont des textes mixtes prose/vers, genre littéraire émané des vieux *ākhyaṇa*, mais renouvelé d'intention et de forme, et qui marque l'achèvement du védisme (Oldenberg Ai. Prosa p. 37). Ils renvoient implicitement aux GS. pour les faits d'école : *svagrhyoktavidhinā*, comme disent les commentateurs.

§ 11. Dans la Sikṣā, le lien avec un Veda est en général secondaire : ces textes sont pour la plupart *sarvavedasādhāraṇa* (Prasthānabheda). De même, à plus forte raison, dans la grammaire, qui est du domaine du *sāmānya* comme dira APr. I. 2 ; et dans d'autres portions du Vedāṅga. L'attache védique est de nature très différente suivant qu'il s'agit des Brāhmaṇa ou des Śrautasūtra, associés à la Samhitā par les besoins d'un même cérémonial, ou bien d'un texte tardif où seules quelques citations et allusions rappellent son allégeance. C'est déjà par une sorte de fiction, fort bien accréditée d'ailleurs, que le rituel domestique apparaît relié au Veda : il repose sur des collections autonomes, qui débordent le cadre de la Samhitā. Parmi les traités plus récents, seuls les Prātisākhya précisent et parfois exagèrent leur rôle de manuels d'école : et pourtant la tradition, dans ses inconséquences, ne les range même pas parmi les Vedāṅga.

§ 12. Si le cloisonnement n'est pas strict entre les « genres », il l'est du moins entre les écoles, en ce sens que les textes appartiennent à un Veda déterminé et qu'il n'en est pas de mixtes. Les emprunts à l'intérieur même des Samhitā, le réseau serré des citations d'un ouvrage à l'autre, n'entament pas l'individualité d'un texte.

Que le Mantrabrāhmaṇa ait été d'abord la propriété de milieux non sāmavédiques était une hypothèse de Knauer (trad. de GGS. II p. 24) qui a été écartée à bon droit par Stönnner éd. de MB. p. xxvi et par Oldenberg trad. de GGS. II p. 8 ; de même pour le Grhyasamgraha (Knauer l. c. p. 7). Les critères sāmavédiques sont flottants dans ces textes mineurs, et le Grhyas. II. 82, parlant de cette tradition, n'hésite pas à dire que « les trois Veda y sont présents » ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ On a présumé aussi (Caland éd. de ŚBK. I p. 100) que Baudhāyana, maître du YVNoir, aurait été d'abord un Kāṇvīya, c'est-à-dire un adepte du

Au fond, les traces de confusions d'école se ramènent à des emprunts plus ou moins apparents. Tel est le cas de l'influence exercée par le Baudhāyana, notamment dans les *Parīśiṣṭa*, sur des traités du Sāmaveda (l'influence inverse étant présente au niveau du DhS., Bühler trad. de Gaut. p. LV); l'influence du YVBlanc sur le *śrāddha* de l'Atharva (Ahnenc. p. 148 où est signalée aussi une appropriation du *śrāddha* Mādhyamdina par l'école Gobhila p. 122 et par les Gautama Caland Bijdr. 6 I p. 101); les contacts entre YVBlanc et Vaitāna (Caland ArchRel. XI p. 130); un emprunt isolé de PGS. aux *bahvṛca* (Oldenberg introd. aux GS. p. xxxviii), et celui de Gautama à TĀ. et analogues (Bühler trad. de Gaut. p. Lxi). Ceci entre un Veda et un autre. A l'intérieur d'un même Veda, les cas sont plus nombreux, bien que moins saisissables. Le plus notable est l'intrusion massive d'éléments Kāthaka dans les textes Taittirīya (§ 133; 141).

Des glissements d'une école à l'autre ont pu se produire çà et là dans les temps modernes. Un commentaire du Caranavyūha (cité Schroeder éd. de MS. I p. xxiv) atteste que les (des?) Maitrāyaṇīya lisent la Vājasaneyi; des *bahvṛca* adhérant au «*sūtra* Baudhāyana» sont signalés dans une inscription du North Arcot (Śrīgīribhūpāla, *śaka* 1346 El. VIII p. 313 et suiv.). Cf. aussi Siegling Rez. d. CarVy. p. 35.

§ 13. Un cas plus instructif est celui des *ṛcaka* chez les Kātha du Kāśmīr. Ces séries de *ṛc* adaptées à des fins pratiques ont été étudiées (à la suite des rapports de Stein et Bühler) par Schroeder WZKM. XII p. 277 SBW. 1896 n° 11, 1898 n° 4 ZDMG. XLIX p. 147 LI p. 666. Leur

YVBlanc. L'ouvrage mis sous son nom trahit en effet un souvenir insistant de la VS. et les ritualistes du YVNoir, Baudhāyana excepté, manifestent leur hostilité à l'égard d'un Kāṇva. Sur la conjecture que Keith écarte (BSOS. IV p. 619), sans motifs explicites, cf. § 165.

présence est à rapprocher du fait, signalé par Bühler Det. Report 1877 p. 2, qu'à date moderne il existe en cette région des Rgvedin qui se réclament de l'école Kāṭha. Mais ce n'est pas là une confusion entre deux courants. Les porteurs de ces *ṛcaka* sont des Yajurvedin utilisant pour les besoins de leur *hotṛ* des extraits de la Rksamhitā qu'ils ont arrangés en une sorte de Mantrapāṭha — ici du moins a survécu l'ébauche d'une « recension rituelle » — et qu'ils ont, quant à l'accentuation⁽¹⁾ et parfois même quant à la teneur, adaptés aux habitudes de leur secte⁽²⁾. Cf. § 141.

(1) L'accentuation est un des éléments les moins stables dans la tradition littéraire. Là encore nombre de textes récents, et même des Samhitā ou portions de Samhitā du YV. accentuent défectueusement ou lacunairement dans les traditions manuscrites. Le fléchissement se note déjà dans les Khila du RV. D'autre part le système de notation est lui-même sujet à des contaminations du dehors; l'*udātta* est noté (comme dans MS.-KS.) dans un ms. kasmirien du RV. (Bühler Det. Report p. 35) et dans un ms. de l'AV. (Whitney-Lanman trad. p. cxxii); en outre, dans les plus anciens mss. méridionaux de la RS. Burnell S. I. Palaeogr. p. 60. La notation de la KS. (défectueuse, Schroeder passim et notamment ZDMG. XLIX p. 157) n'est pas maintenue dans les quelques fragments que nous avons du Kāṭhakabrāhmaṇa (Caland Versl. Amst. 5 IV p. 467) ni dans la version toute voisine des Kapiṣṭhala, non plus que celle de la VS. n'est maintenue dans le ŚB. Enfin certains mss. de la MS. ont une notation de type r̥gvédique (Haug Accent p. 28), tandis que la désignation du *svārīta* secondaire dans la MS. se retrouve dans quelques mss. d'AS. (Weber Ist. XIII p. 118). La Paipp. Samh. n'est pas accentuée (cf. pourtant § 50) non plus que la Jaiminiya. Seule la tradition des Taittiriya est cohérente — encore que fautive dans les portions récentes de TĀ. — et poursuit la notation accentuelle jusque dans la Gr̥hyasamhitā (Mantrapāṭha) et les Upaniṣad. Quant aux Brāhmaṇa, la tradition est fort déficiente; nous savons par le témoignage souvent cité de Kumārila (cf. Wackernagel Ai. Gr. I p. 282) qu'un plus grand nombre de textes était autrefois pourvu d'accents (v. ci-dessous pour le SV. § 88 et 96). Pour le Śatapatha il a fallu inventer un système nouveau, en désaccord avec celui de la Samhitā afférente, mais commun, à quelques détails près, aux deux versions du Brāhmaṇa.

(2) La Siddhāntakaumudī VII. 4, 38 se référant à Haradatta rappelle qu'il y a une école Kāṭha des *bahvṛca* : le renseignement doit reposer sur le Mahābhāṣya qui II. 2, 29 init. dit qu'on peut être à la fois *kāṭha* et *bahvṛca* : il y

§ 14. Un individu, comme un texte, est associé à une école déterminée. Il est recommandé de ne pas recourir à des textes étrangers, même si ce qu'on trouve dans les siens propres est en trop ou en trop peu (Karmaprad. I. 3, 2 et suiv. Gr̥hyas. II. 92); ce recours n'est permis que là où la *svasākhā* est muette. Mais peut-on connaître deux ou plus de deux Veda? La mention, fréquente en épigraphie, des *dvivedin*, *trivedin*, *caturvedin*, invite à le croire; ces termes sont connus dans l'épopée (Hopkins Great Epic p. 3 n. 1) et déjà dans BauGS. I. 7, 7 où le *caturveda(-adhyāyin)* est assimilé au *ṛṣi*. Les inscriptions font état couramment des *cāturvidyasāmānya* (et moins souvent *traividya°*) ou (dans le sud) *caturvedimaṅgala*. Certains groupes modernes de brāhmanes portent les noms de *dubē*, *caubē*, *tivārī* (§ 116). On pourrait penser qu'on est là en présence d'appellations honorifiques, comme celles de *bhaṭṭa*, *agnihotrin*, *śadaṅgavid*, ne répondant à aucune réalité concrète : toutefois le rituel de l'initiation prévoit expressément le cas où l'on veut étudier plus d'un Veda, cf. ĀpDhS. I. 1, 10 BauDhS. I. 3, 2 ŚGS. II. 10, 8 MGS. I. 22, 18 KGS. XLI. 24 (ces deux dernières citations provenant du Kāthakabr. perdu), etc.⁽¹⁾. D'autre part nous savons par les commentateurs du Moyen Age, par l'exemple de Sāyaṇa entre autres, qu'on pouvait fort bien avoir étudié plusieurs Veda.

Mais l'étude (*svādhyāya*) n'est pas l'adhésion de fait, avec la transmission de père en fils; cette adhésion à son tour n'est pas la participation au culte (*prayoga*) : celle-ci concerne

à la certainement un souvenir des *ṛcaka*, dont certains au reste sont de provenance atharvanique et non ṛgvédique, — probablement *paippalāda* (Barret JAOS. XLII p. 114); cf. § 141 et suiv.

⁽¹⁾ Cf. aussi la mention *trīśukriya* (*śukra* comme équivalent de Veda, par extension d'un emploi tel que ŚB. XI. 5, 8, 4 qui développe à son tour l'expression *śukrām vācas* de RS.). Autres faits Weber IST. X p. 113 Jolly Recht u. Sitte p. 148. Cf. MhBhāṣ. *sarvavreda*.

un Veda seul, et dans ce Veda une école seule⁽¹⁾. La définition du *śrotriya*, de l'homme « versé dans la *śruti* », ne laisse pas de doute sur ce point, cf. BaGS. I. 7, 3 ĀpDhS. II. 6, 4⁽²⁾ et Bühler trad. de Mn. p. XLVIII Haug Brahma p. 47 Bhandarkar IA. III p. 132 (sur les faits modernes). Dans les inscriptions, l'étiquette double *rc/yajus* ou *yajus/sāman* est exceptionnelle (EI. V p. 68). Pour autant que des noms d'école sont fournis, c'est toujours un seul nom pour un même individu. Rien ne prouve que les *dvandva* enseignés par les grammairiens à la suite de Pāṇini II. 4, 3, type *kāthakālāpam*⁽³⁾, entendent viser des individus ou des groupes appartenant à la fois à deux obédiences : l'expression *kāthakauthumāḥ* KhGS. III. 2, 33 concerne bien deux traditions qui portent un même enseignement, mais sans être confondues dans les mêmes personnes.

2. LE RGVEDA.

§ 15. Le Caraṇavyūha connaît cinq écoles de *bahvryca*⁽⁴⁾, à savoir Śākala, Bāṣkala (ou Vāṣkala), Āśvalāyana, Śāṅkhāyana et Māṇḍūkāyana (recensions II et III de l'éd. Siegling; la recension I donne un autre arrangement et de légères variantes)⁽⁵⁾. Ce chiffre passe à sept dans le catalogue des

(1) Les brāhmanes du Kāśmīr s'appellent *caturvedin*, mais sont en fait des Kāṭha, Bühler Ist. XIV p. 403.

(2) *ekām śākhām adhūya, vedānām ekaikām śākhām*, etc. Sur le mot, Kane Dharmaś. II p. 131 et 325.

(3) Le composé *kāthakālāpāḥ*, si fréquent chez les grammairiens, est attesté Rām. II. 32, 18. On a aussi *Mādhyamdinakauthuma* dans un commentaire de KB. et dans une inscription JAOS. VI p. 539 (HIL. p. 106 n.); Āpastambahiranyakeśin Jolly Recht u. Sitte p. 5 se référant au Bombay Gazetteer.

(4) Le terme (« porteur de nombreuses *rc* ») est connu depuis AB. PB.

(5) Outre les ouvrages généraux HIL., ASL., Datta, Simon, etc., v. Weber Ist. I p. 151 III p. 253 XIII p. 430 P. P. S. Sastri Skt Mss Tanjore n° 1763 Prapañcahrdaya p. 19 Trayīparicaya de Sāmaśramin p. 40.

AVParīśiṣṭa, puis à dix-huit (chiffre consacré) ou à vingt et un dans les Purāṇa (Viṣṇup. trad. Wilson III p. 50 n. 2 Pargiter Ind. Hist. Trad. p. 322), vingt et un aussi dans le Mahābhāṣya I p. 9, 22 (et MukṭU. I. 12)⁽¹⁾ et jusqu'à vingt-quatre dans le Skandap. (cité Rāmakṛṣṇa Simon p. 73) et dans l'Ānandasamhitā (Caland Sacred Books of Vāikh. p. 9)⁽²⁾.

⁽¹⁾ Le Divyāv. p. 632 donne le chiffre de vingt et cite en exemple les Śuklāḥ, qui formeraient un groupe de dix, les Valkalāḥ qui seraient huit, les Māṇḍavya qui seraient sept, soit un total de vingt-cinq! On reconnaît sans peine trois des noms des sources brāhmaniques.

⁽²⁾ La mention 21.000 dans le MbBhār. XII. 343, 68 doit reposer sur un lapsus de la tradition manuscrite. Noter que le Devīpur. ne connaît que Śākala, Yāśka (? ms. Vāśka, corruption évidente de Vāṣkala), Māṇḍuka. De même, avec les trois mêmes noms, Hemādri I p. 519 qui parle d'ailleurs de dix *bheda* (mais s'agit-il d'écoles dans sa pensée?). Le Prapañcahrdaya donne d'abord le chiffre de vingt et un, puis le réduit à douze (Āitareya Bāṣkala Kauṣītaka Jānanti Bāhavi Gautama Śākalya Bābhavya Māṇḍavya Paiṅga Mudgala Śaunaka, noms qui sont empruntés aux *tarpaṇa* des GŚ. ṛgvédiques). Enfin Śaḍguruśiṣya (ASL. p. 237 Weber Verzeichn. p. 13 Macdonell éd. des Anukramaṇi p. xx) parle de 21 Brāhmaṇa. — Les noms sont normalement au pluriel. La remarque d'un commentateur cité par R. Mitra (Introd. au GB. p. 7; analogue Vedārthadip. init.) suivant lequel le pluriel vise l'existence de plusieurs maîtres et le singulier, celle d'un seul, est manifestement inventée. Le pluriel désigne les adeptes de l'école, celle-ci tenant son nom du promulgateur (*tena proklam* Pāṇ. IV. 3, 101) — lequel n'est pas l'auteur, comme précise Kāśikā ad loc. : *prakarṣeṇoktam proklam, na tu kṛtam*. Mais la grammaire connaît aussi les noms d'écoles proprement dites, au singulier, ainsi *kāthakam* au sens de « ensemble des adeptes de Kāṭha » Pāṇ. IV. 2, 46 ou « règles et tradition des adeptes de Kāṭha » IV. 3, 126 précisé par le vt. 11 ad 120; enfin *kāthatva*, éventuellement *kāthikā*, au sens de « état ou fonction d'un adepte de K. » V. 1, 134. L'emploi d'un sing. (masc.) ne vise pas nécessairement l'éponyme d'une tradition : au sujet des noms de ṛṣi, Oldenberg ZDMG. XLII p. 201 avait montré que Vasiṣṭha, par ex., peut désigner dans le RV. un descendant du ṛṣi du même nom : c'est alors le singulier répondant au pluriel Vasiṣṭhāḥ où l'usage comme la grammaire (Pāṇ. II. 4, 63 et suiv.) reconnaissent le «luk» du suffixe patronymique. Ajoutons que quelques Sūtra et même des Brāhmaṇa citent des doctrines en les accompagnant du nom de leur « auteur », *iti kauṣītakīḥ, iti baudhāyanāḥ*. Comme l'a vu Caland Todtengebr. p. xi Über d. Sū. d. Baudh. p. 6 il devrait en résulter que les textes en question sont, non pas de Kauṣītaki ou de Baudhāyana, mais des Kauṣītakin ou des Baudhāyanin; cf. aussi Keith trad. d'AB.-KB. p. 37. Il faut convenir

§ 16. On serait en droit de supposer qu'il a existé des recensions de la Rksamhitā pour chacune de ces śākhā. S. K. Belvalkar (2nd Or. Conf. p. 5) affirme, on ne sait sur quelles sources, que jusqu'à la fin du xviii^e siècle il y a eu une Samhitā (et un Brāhmaṇa) des cinq écoles nommées dans le CarVyūha. Mais en fait, les seuls témoignages que nous ayons concernent les Śākalāḥ et les Bāṣkalāḥ. Le texte Śākala est la vulgate⁽¹⁾, et remonte à un personnage du même nom (Pāṇ. IV. 3, 128)⁽²⁾. Le Bāṣkala s'en distingue, d'après l'Anuvākānukramaṇī 36, par les traits suivants : le nombre des hymnes y est de 1025 au lieu de 1017, ce qui, précise un commentaire de CarVyūha (Prol. p. 494), provient du fait que l'école incorpore les sept premiers Vāḷakhilya (VIII. 49-55) — dont elle place les cinq derniers, 51-55, après VIII. 94 — et qu'elle ajoute en queue de la Samhitā l'hymne Samjñāna, dont le verset final en *tāc chamyōr ā vrñmahe* est souvent cité comme le terme de la Samhitā⁽³⁾. Enfin, selon

pourtant qu'à date classique des mentions comme *iti kauṭilyah*, *iti vātsyāyanah* ne suffisent nullement à faire suspecter la paternité d'une œuvre.

(1) C'est aussi la version que suit le manuscrit du Kāśmīr, lequel toutefois ne donne que huit Vāḷakhilya (qu'il range dans la collection *khila* et non dans la Samhitā même), tandis qu'il reporte les trois derniers parmi les hymnes Sauparṇa. Faut-il voir là un témoignage d'«école» distincte ? Références anciennes M. Muller éd. de RS.² III p. 26 Buhler Det. Report 1877 n. 2 Ist. XIV p. 403 ; plus récemment Oldenberg Noten I p. iv GGA. 1907 p. 237 qui ne reconnaît pas à ce texte la valeur d'une «recension», sauf pour le Vāḷakhilya, et qui rejette les thèses de Scheftelowitz Apokr. p. 35 WZKM. XXI p. 85 (ZDMG. LXXIV p. 195).

(2) ĀśvGS. III. 4, 4 dans la liste du *tarpaṇa* donne le nt. *śākaḥ* ; aussi Anuvākānukr. 36 et AB. III. 43, 5, ce dernier passage visant apparemment un rituel de l'école (Keith ad loc.). On a Bāṣkala au nt. dans la même liste d'Āśv. et (*bāṣkalake*) dans le même passage d'Anuvākānukr.

(3) Sur les problèmes que pose cet hymne, v. HIL. p. 313 Scheftelowitz Apokr. p. 132 ZH. I p. 50 Oldenberg Noten II p. 367 Keith éd. de l'ĀĀ. p. 258 Datta p. 96. Sur la répartition des textes supplémentaires Bāṣkala dans la BD., Macdonell éd. de BD. p. xxx n. 8. Un vague souvenir de l'importance que les Bāṣkala accordent aux Vāḷakhilya persiste peut-être dans les

l'Anuvākānukr. et, indirectement, selon la Bṛhaddevatā (Prol. p. 496 Kuhn ISt. I p. 115 Macdonell trad. de BD. p. 115), la collection Kutsa I. 94-115 chez les Bāṣkala est reportée après la collection Parucchepa I. 127-139. Il s'agit donc de divergences minimales concernant l'arrangement des hymnes, et portant exclusivement sur des parties récentes. Et ces divergences attestent une élaboration sur un texte déjà établi, puisqu'elles aboutissent à inclure dans la Saṃhitā des fragments que la tradition dans son ensemble considère comme des « suppléments ».

§ 17. Il est vrai que pour Scheftelowitz les Khila font partie intégrante du Corpus au même titre que les autres *ṛc*; c'est l'école Śākala qui les aurait rejetés (*khīlarahite śākalake Vedārthadīp.* éd. Macdonell p. 57, *śāstram akhīlam* RPr. I. 7 interprété selon Oldenberg GGA. 1907 p. 212); les Bāṣkala en auraient admis quelques-uns, tandis qu'un plus grand nombre (pratiquement tous ceux que recueille la tradition kāmīrienne, rangés par *adhyāya* et munis d'une *anukramaṇī*) appartiendraient de droit à une école perdue, que Scheftelowitz (Apokr. p. 12) présumait être celle des Māṇḍūkeya⁽¹⁾. Oldenberg l. c. p. 218 (cf. aussi Keith JRAS. 1907 p. 226) a fait justice de cette hypothèse; si le Vāṣkalya tient une place privilégiée parmi les Khila, l'ensemble de ces morceaux, leur aspect et leur contenu, leur rôle rituel, la manière même dont ils sont traités dans le Prātiśākhya, trahissent des

Purāṇa qui (comme BhāḡP. XII. 6, 59) parlent d'un certain Bāṣkali ayant composé une Saṃhitā du nom de Vāṣkalya.

(1) Ou Māṇḍūkāyana et autres variantes. On ne sait rien sur cette école. Le nom est cité, parfois au pluriel, dans les GS. et les Ār. du Rgveda ainsi que dans le RPr.; il est donc bien établi dans ce domaine. De plusieurs de ces passages il semble résulter qu'une forme particulière de la Saṃhitā lui était imputée (Ved. Index II p. 149) ou du moins un mode d'accentuation (RPr. III. 14 : 200).

compositions flottantes qui n'ont jamais pu avoir accès dans la *Samhitā* ⁽¹⁾.

§ 18. Jusqu'à présent, rien n'indique qu'il ait existé la moindre différence de teneur entre Śākala et Bāṣkala. Le fait qu'un commentaire de ŚŚS. XII. 1 3,5 (Weber ISt. IV p. 231) attribue aux Bāṣkala un nom de *saṃdhi* particulier (*upadruta*, répondant à l'*udgrāhavat* de RPr.) prouve seulement qu'il existait un enseignement phonétique dans l'école, il ne concerne pas la structure du texte ⁽²⁾. Il en va de même pour un détail d'interprétation qui nous est curieusement conservé dans un passage de Bṛhaddev. (VIII. 85 Macdonell trad. p. 317). Tout ce qu'on peut conclure est que la différence entre Śākala et Bāṣkala consistait en quelques minuties d'arrangement : c'est l'aspect le plus rudimentaire de la notion d'école. Il illustre l'immutabilité, ou si l'on veut le prestige de la *Rksamhitā*, qui était garantie contre toute altération profonde.

Si le nom de Bāṣkala a peu de résonance dans la littérature, celui de Śākala se relie invinciblement au nom de Śākalya, qui passe pour l'auteur du *padapāṭha* et le principal inspirateur des doctrines du Prātiśākhya ⁽³⁾. Dans plusieurs ouvrages (RPr. passim, Mahābhāṣya VI. 1, 127 vt. 1 et

(1) Certaines sont d'ailleurs des proses fort anciennes, *nivid*, *praiśa*, etc., qui figurent déjà chez Āśv. Caland Museum 1907 n° 8. D'autres ont un caractère nettement atharvanique. Dans ses travaux plus récents, Scheftelowitz abandonne tacitement ses positions premières (ZII. I p. 50; 58 ZDMG. LXXIV p. 192; 204 LXXV p. 37 LXXIII p. 30). Il faut voir dans la littérature Khila l'amorce des Upaniṣad mineures.

(2) Et il serait téméraire de conclure avec Surya Kanta éd. du Rktantra p. 6 n. 3 à l'existence d'un Bāṣkalaprātiś.

(3) Et non l'auteur même du Pr. comme pensait M. Muller introd. passim (plus prudent ASL. p. 136). En un passage au moins (II. 81 : 185) les vues de Śākalya ne sont pas partagées par l'auteur; cf. en dernier Skold Papers on Pān. n° 9 p. 42 Surya Kanta éd. d'APr. notes p. 48. L'introduction de M. Muller est traduite par B. K. Ghosh IHQ. III p. 611; 757.

ailleurs) les thèses présentées sous ce nom sont appelées *śākala* et inversement l'école des Śākalāḥ est mise sous le patronage de Śākalya⁽¹⁾. Le phonéticien Śākalya est sans doute identique au diascévaste comme au fondateur d'école, et on peut fort bien admettre (avec Prol. p. 380 et cf. Hillebrandt GGA. 1889 p. 409 Keith éd. d'AA. p. 73 et 239 n. 1) que la scission Śākala/Bāṣkala, coïncidant avec l'aménagement du *padapāṭha*, se situe en une période qui a suivi de près les Brāhmaṇa et a précédé Pāṇini, le Prātiśākhya et le Nirukta, tous ouvrages où Śākalya est nommé. Ce nom met en évidence l'intérêt que porte la tradition du Rgveda aux questions de phonétique. Des préoccupations analogues, mêlées de mystique il est vrai, sont au premier plan dans les Āraṇyaka du RV. (sans parler du Nirukta); elles apparaissent déjà dans les Brāhmaṇa (Liebich Hist. Einf. p. 5) et on les retrouve dans les Śrautasū. (Āśv. 7 fin et 8 init. avec les spéculations sur le *nyūṅkha* et le *ninarda*). Śaunaka, autre phonéticien notoire et diascévaste, auquel s'associe une école secondaire du Rgveda (§ 34), passe pour l'auteur d'AA. 5, et Māṇḍūkeya, comme on l'a rappelé, est aussi un fondateur d'école et un phonéticien : double spécification qui caractérise, on le voit, toute cette tradition.

§ 19. L'insignifiance de la scission Śākala/Bāṣkala est démontrée par le fait que la littérature ultérieure n'y a pris aucune part. Il n'y a eu, semble-t-il, ni Bāṣkalabrāhmaṇa⁽²⁾,

(1) Ainsi dans le commentaire précité du CarVy., dans la Vedārthadīp. éd. Macdonell p. 57. Le MhBhāṣ. IV. 1, 18 mentionne les *śākalyasya chātrāḥ*, et ailleurs la *śākalyasya saṃhitā*, qui d'après Weber Ist. XIII p. 445 doit être la Saṃhitā védique plutôt que le texte d'astronomie du même nom.

(2) Toutefois un texte de ce nom est cité (comme comportant un «ton unique») par Anantadeva commentant Pratiṅāsū. I. 8. Un Śākalyasūtra est connu de l'Ānandasamhitā (Caland Sacred Books of Vaikh. p. 10), et un Śākalya est appelé *sūtrakartṛ* MhBhār. XIII. 14, 102. Sāyaṇa cite fréquemment la

ni Bāṣkalasūtra. En revanche on connaît une Bāṣkala-upaniṣad, et Belvalkar (3rd Or. Conf. p. 17, repris Hist. Ind. Philos. II p. 131) a émis l'hypothèse que c'était là un tract de l'école Bāṣkala. Mais cette Upaniṣad qui s'appuie sur un épisode du Rgveda et qui s'inspire de la diction hymnique est tout au plus un Khila récent qui aura été rattaché à une *śākhā* passant pour donner un peu plus que la vulgate ⁽¹⁾.

§ 20. L'appartenance à l'une ou à l'autre « école » des textes ultérieurs à la Saṃhitā est visiblement sans racines profondes. On vient de rappeler (n. préc.) que l'Anuvākānukramaṇī semblait adhérer aux Śākala; la Bṛhaddevatā, elle, suit les Bāṣkala s'il faut en croire le verset III.125. Plus généralement les textes Śāṅkhāyana sont plutôt Bāṣkala, selon quelques témoignages — non sans flottements — qu'on verra réunis Prol. p. 517 et 528. Ceci conduit à penser que la tradition Āśvalāyana serait Śākala, et, de fait, son éponyme est donné comme l'élève de Śaunaka (§ 34) qui lui-même est un Śākala. Mais Peterson, qui a examiné le Rgveda conservé chez les Śāṅkhāyana (Sec. Report JBoRAS. 1884 p. 3) a constaté qu'aux Khila près le texte est identique à notre vulgate, et R. G. Bhandarkar l. c. (et d'abord Report... Bombay 1887;

Bāṣkalaśruti (HIL. p. 52). Le nom de Śākala comme auteur figure au Cat. Skt Mss India Off. n° 4559 Cat. Tanjore n° 11989 et cf. Ist. IV p. 278. Aucun de ces témoignages n'a d'importance réelle. Aujourd'hui les Rgvedin sont tous Śākala (R. G. Bhandarkar 9th CO. I p. 415).

⁽¹⁾ Ajoutons que Śākala et Bāṣkala ne sont peut-être pas sur un même plan, s'il est vrai que nous connaissons la version Śākala à travers le travail de la sous-branche des Śaiśīrya : c'est ce qu'invite à croire l'Anuvākānukr. 9 et 36 qui mentionne la *śaiśīryā saṃhitā* et le *pāraṇa śākala śaiśīrya* comme si elle appartenait elle-même à cette branche. L'introduction au RPr. 7 se réfère aussi au Śaiśīrya, dont Śaḍguruśiṣya précise qu'il relève du Śākala. On sait que dans les Purāṇa (Pargiter Ind. Hist. Trad. p. 322 Mangal Deva trad. du RPr. p. 142) Śiśira est donné comme l'un des cinq élèves de Śākalya, c'est-à-dire des « promoteurs de la division en *śākhā* » (§ 45). Il y a enfin une Śikṣā de ce nom § 41.

cf. Hillebrandt Rituall. p. 25) a pu soutenir que les groupes Āśvalāyana et Śāṅkhāyana appartenaient à la fois aux deux branches; un commentaire d'Āśvalāyana cité ASL. p. 180 n. 1 le confirme. D'autre part le témoignage ressortant des Sūtra mêmes — la reconnaissance de huit Vāḷakhilya (RS. VIII. 49-56) — et le renseignement tiré d'un commentaire du CarVyūha (Prol. p. 514 : onze Vāḷakhilya pour les Āśvalāyana, dix pour les Śāṅkhāyana), si contradictoires qu'ils soient l'un à l'autre (Scheftelowitz ZDMG. LXXIV p. 196), tendent en définitive à rapprocher les deux écoles de la tradition Bāṣkala. Toutes ces divergences, au surplus, ne concernent que les Khila⁽¹⁾ : « tout le reste est commun », *ītarat sarvaṃ samānam*, comme dit excellemment une *kārikā* d'ĀśvGS. citée par Bhandarkar l. c. p. 414 n. 4. C'est autour des Khila que gravite la notion d'école dans les Saṃhitā ṛgvédiques; pas un instant le corps même de la tradition n'est affecté.

§ 21. Les écoles d'Āśvalāyana et de Śāṅkhāyana, qui portent les noms de leurs fondateurs, sont des *sūtracarāṇa* : c'est-à-dire que la scission s'est effectuée au niveau du Sūtra, l'une et l'autre branche adhérant à la même Saṃhitā. Mais cette scission de Sūtra reflète une scission plus ancienne de Brāhmaṇa, car l'Āśvalāyanasūtra répond à l'Āitareyabrāhmaṇa et le Śāṅkhāyanasūtra au Kauṣītakibrāhmaṇa, lequel porte aussi le nom de Śāṅkhāyanabrāhmaṇa. Les deux écoles auraient pu s'appeler aussi bien Āitareyin et Kauṣītakin, noms que connaît d'ailleurs la littérature. Mais l'instauration du Kalpa a un peu partout rejeté dans l'ombre, malgré le respect que leur vaut leur caractère *śrauta*, les vieux Brāhmaṇa dont la matière a

(1) Les Śāṅkhāyana utilisent certains *khila*, à savoir les *mantra kuntāpa*, sans doute à travers la version atharvanique (Bloomfield The Atharv. p. 97) : du moins les donnent-ils in extenso. — L'expression ĀśvSaṃhitā désigne la RS. tout court (ainsi Skt Mss Tanjore n° 162).

été reprise et refondue dans les nouveaux manuels. On ne voit nulle part d'école qui se soit créée pour un Brāhmaṇa ; c'est autour du Kalpa que se font les divisions postérieures aux Saṃhitā. On peut donc se demander si à l'origine le Kauṣītaki-brāhmaṇa n'était pas conçu pour compléter l'Aitareya plutôt que pour lui faire concurrence. Nous verrons si des indices internes permettent de fortifier cette hypothèse. D'autre part, les noms de Brāhmaṇa ne coïncident presque jamais avec ceux de Sūtra : ceux-ci font émerger une génération nouvelle d'« auteurs », qui possèdent ordinairement quelque individualité et se distinguent de l'anonymat des Brāhmaṇa.

§ 22. Comment se présentent ces quatre textes, et quelles sont d'abord leurs relations avec la Saṃhitā ? La réponse est simple : aucun d'eux n'atteste de variante quelconque dans la teneur des très nombreuses *rc* qu'ils citent. Ces citations ont lieu par *pratīka* ⁽¹⁾ : le procédé, on le sait, signifie que le *mantra* cité est tiré du Veda même auquel appartient le texte où il figure, tandis que le *mantra* in extenso est emprunté à une Saṃhitā étrangère, *śākhāntarīyatvāt sakalapāṭhaḥ* comme dit Ānartīya ad ŚŚS. V. 9, 10. Il y aurait là une règle précieuse pour déterminer les limites d'une école, si elle était appliquée avec exactitude. Il n'en est rien. Les règles édictées ĀśvŚS. I. 1, 17-19 (cf. V. M. Apte Bull. Deccan Coll. I p. 19 Stenzler trad. d'ĀśvGS. p. 4 et 49) ne répondent pas à l'usage réel ; celles de LŚS. VI. 3, 1-3 (Caland éd. d'ĀrṣKalpa p. xiii) ⁽²⁾ sont différentes ; il est vrai qu'elles visent les besoins du *chandoga*, dont la Saṃhitā est utilisée tout autrement que les autres. Le *pratīka* « ancien », celui des Brāhmaṇa, est normalement de l'étendue du premier *pāda* : c'est ce qu'on a par exemple dans

(1) Le terme apparaît dans KB.; dans BĀU. il s'applique même à des passages en prose. ĀpŚS. XXIV. 2, 3 se sert de la périphrase *ādipradīṣṭā mantrāḥ*.

(2) Cf. l'éd. Garbe p. vii sur l'usage du Vaitāna.

l'AB. qui pourtant ne se prive pas, le cas échéant, de citer une *rc* in extenso. Dans le ŚB. l'usage varie suivant les groupes de livres et n'est pas toujours identique entre les versions M. et K. A partir du Kalpa ⁽¹⁾ s'est développé un type de *pratīka* qu'on voit poindre dans quelques portions des Brāhmaṇa : la citation par les premiers mots du *pāda*. Là encore, il y a dans l'emploi de fortes inconséquences, tant pour le volume du *pratīka* ⁽²⁾ que pour son application. C'est ainsi que les Taittirīya récents, Āpastamba et autres, citent in extenso leur Brāhmaṇa (et leur Aranyaka), et par *pratīka* leur Saṃhitā, sans constance d'ailleurs. Baudhāyana, qui cite aussi la TS. in extenso, ne se sert du *pratīka* que là où il y a plusieurs strophes qui se suivent. Dans le rituel domestique, des irrégularités s'installent à nouveau, témoin les interrelations complexes qui caractérisent le MB. et le GGS. des Sāmavedin (§ 99). Pour une même tradition il arrive que certains manuscrits usent du *pratīka*, d'autres non (Salomons éd. du BhārGS. p. viii). Dans KāthGS. (éd. Caland p. vi) MGS. VādhS. (Acta Or. II p. 144) les *mantra* de MS. ou de TS. sont cités en deux portions que sépare un élément de *sūtra* et dont la première a forme de *pratīka* ⁽³⁾ § 170 ; 181.

(1) Un emploi tout différent du *pratīka*, et qu'on peut appeler anaphorique, est celui par lequel on renvoie à un *mantra* précédemment (ou même parfois : ultérieurement) donné in extenso sur le même texte. Ceci se présente dans les portions *yājyā* des Saṃhitā du YVNoir (y compris TB.), cf. pour la TS. Keith trad. p. LIX. Un tel *pratīka* est le plus souvent réduit à un ou deux mots, donc plus bref encore que le *pratīka* normal du Kalpa, dont il a été sans doute l'origine. L'usage en est, là encore, sans fixité. On le retrouve çà et là dans quelques Sūtra du YVNoir, ainsi ĀpŚS. XVII. 13, 1 et VGS. (éd. Raghu Vira p. 13). Il semble que TPr. I. 61 vise obscurément un tel emploi.

(2) Pour le Khādīra, v. § 109. Les Sūtra du SV. en général usent de *pratīka* très brefs. Le «ton» était sans doute un élément différenciateur suffisant.

(3) Sur l'emploi inconsideré des textes récents, v. pour la YājñSmṛti Bradke ZDMG. XXXVI p. 425. Dans MP. II. 4, 13 le *pratīka* sert à rappeler un verset connu (la *sāvatrī*). Même les Ār. du RV. sont inconsistants.

Autrement dit, le *pratīka* « bref » caractérise une certaine couche de littérature au même titre que les *paribhāṣā* ou le style *sūtra* « renforcé ». Les ouvrages prolixes n'en usent pas. Dans certains cas il faut distinguer les citations longues et les citations brèves (§ 99), les *yajus* et les *ṛc* : l'usage a dû partir du *yajus* et s'étendre de là à la *ṛc*.

§ 23. Quoi qu'il en soit, les Brāhmaṇa et les Sūtra du Rgveda (accessoirement aussi les Āraṇyaka) utilisent plusieurs *pratīka* qui ne sont pas attestés dans les *anukramaṇī* de la Saṃhitā (pour AB. KB. ŚŚS., v. respectivement les index des éd. Aufrecht, Lindner, Hillebrandt). La question a été étudiée avec soin par Oldenberg (Prol. p. 36¹ ZDMG. XXXVIII p. 472)⁽¹⁾; il a constaté que la teneur de ces éléments est souvent « moderne », que la place qu'ils requièrent à tel endroit d'un hymne contrarie la structure même de cet hymne. Bref, il est peu vraisemblable que ces versets aient appartenu à une Saṃhitā distincte de la nôtre, si du moins cette Saṃhitā avait les mêmes exigences de facture et d'arrangement. Étant donné l'identité des Saṃhitā que nous pouvons deviner sous les noms de Śākala, Bāṣkala, Āśvalāyana, Śāṅkhāyana, il ne saurait guère avoir existé une version marquée par des divergences profondes (Oldenberg GGA. 1907 p. 225)⁽²⁾.

Quant aux transpositions et omissions de versets qu'attestent de temps à autre les Brāhmaṇa et surtout les Śrautasūtra du

(1) Nous n'avons pu avoir communication de l'article récent de P. K. N. Pillai Bull. Deccan Coll. III p. 489 sur les *pratīka* d'AB.

(2) Le fait qu'Āśv. reprend in extenso quelques *pratīka* non ṛgvédiques d'AB. ne fait que souligner leur provenance étrangère. En fait, ce sont des éléments sāma-atharvavédiques, cf. les parallèles AS. IV. 1 (passim) VI. 35 et suiv.; 48 VII. 3 et suiv.; 14; 47; 73. L'accord est souvent sensible avec le Paippalāda. Ainsi ont pu s'introduire des strophes antiphonaires, ŚŚS. IX. 5, 2 Āśv. VI. 3, 1 cf. KB. XVII. 1.

Rgveda dans les citations qu'ils font de séries successives de strophes ou d'hymnes entiers, ce sont les convenances de la liturgie qui ont commandé le changement. L'usage des ritualistes a toujours été assez libre à cet égard : c'est l'effet d'une activité qui ne remonte pas nécessairement, disons même qui ne remonte probablement jamais à l'époque de la Samhitā.

§ 24. Mais la question des *pratīka* n'est que l'aspect particulier d'un problème qu'on retrouve constamment dans la philologie védique. Constamment en effet il arrive qu'un texte relevant d'une Samhitā déterminée contienne des *mantra* qui manquent dans ladite Samhitā ; constamment aussi que ces *mantra*, s'ils s'y retrouvent, présentent une forme divergente, depuis la variation phonique la plus minime jusqu'au remaniement total. Barth a pu dire non sans vérité (RevCr. 1878 2 p. 164 n. 1) « après tout, est-il un seul écrit rituel qui se rapporte exactement à une de nos Samhitā ? » Et chaque fois on a été tenté de résoudre la difficulté en invoquant une « école perdue » : l'explication par *śākhāntara* (le terme figure depuis ĀpDhS. I. 12, 4 et passage correspondant de Hir.) est celle à laquelle recourent, d'une manière presque automatique, les commentateurs indiens (cf. par ex. RSBhāṣya et HirŚS-Bhāṣya cités ASL. p. 180 Bhawe Yajus' des Aśvam. p. 29 Tantravā. p. 84). Certains auteurs modernes s'y réfèrent aussi pour rendre compte, par exemple, des variations que présentent les divers Veda dans les versets qu'ils empruntent au Rk⁽¹⁾. C'est là, à vrai dire, un cas extrême. Mais la ques-

(1) Ainsi pour la SS., Aufrecht éd. du Rgv.² II p. xlv; pour l'ensemble des formules védiques, ASL. p. 475 n. 1 et de la manière la plus formelle Ludwig Abh. boh. Ges. 1889 n° 5 p. 4 (« les variantes ont les mêmes droits qu'auraient des manuscrits du RV. ») et 57 (« l'affirmation que toutes les citations du RV. que nous trouvons dans les textes liturgiques remonte à la recension *śākala* représente le plus grand paradoxe qu'on puisse soutenir sur cette question »). De même, incidemment, Belvalkar 2nd Or. Conf. p. 13 à

tion reparaît çà et là pour des points de détail. C'est en fait tout le problème des variations védiques qui se trouve posé.

§ 25. Il ne comporte pas de solution d'ensemble. Poser une « école » ou une « recension » chaque fois qu'on rencontre une « variation », c'est évidemment la voie facile. C'est admettre implicitement que les *mantra* sont des éléments stables et que toute déviation qu'ils présentent doit remonter à une authentique version nouvelle; c'est admettre aussi que les citations védiques sont exactes. Il y aurait bien à dire sur l'un et l'autre postulat. S'il est un enseignement qu'on doit tirer de la Vedic Concordance et des Vedic Variants, c'est que, dans les variations des *mantra*, on est en présence de faits singuliers, d'accidents, de changements arbitraires dûs à une transmission défectueuse. Il est difficile de discerner des tendances cohérentes. Tantôt une Samhitā qui utilise un verset de provenance étrangère en adapte la forme à ses habitudes mêmes, tantôt elle le maintient dans sa forme première, tantôt enfin elle le modifie d'une manière qui dépasse ou contredit son usage propre. La tendance conservatrice est celle qui domine dans l'ensemble : c'est celle qui, à l'intérieur d'une école, définit les textes par rapport à une Samhitā et par opposition à d'autres Samhitā. Mais les *mantra* qui sont à la base du culte solennel et ceux, moins définis, plus mouvants encore, qui sont à la base du culte domestique,

propos de quelques *nighantu* non identifiables; Skold The Nir. p. 55 (id.); Benfey Abh. Gott. 1880 p. 27 à propos de Pān. IV. 4, 115; à propos des Khila, Scheftelowitz ci-dessus § 17 et cf. déjà HIL. p. 314; récemment Raghu Vira J Ved. St. II n° 1 p. 61 n. Caland pose la question à propos de leçons particulières que présente PB. dans deux citations de SS.-RS. (trad. de PB. p. xxii); on se l'est posée à propos de RS. X. 95 qui, comme on sait, est appelé hymne de 15 vers dans un passage de SB. (XI. 5, 1, 10), cf. Prol. p. 248 Geldner VSt. I p. 294 Oldenberg Noten II p. 303. Une partie des Prol. est consacrée à nier la nécessité ou la vraisemblance de postuler une « école perdue » (cf. p. 290; 329; 359; 367; 505 et GGA. 1907 p. 224).

résultent eux-mêmes d'une série de variations profondes à partir d'une **yajuhṣaṃhitā* ou d'une **grhyasaṃhitā* dont la forme originale est insaisissable.

§ 26. Un point est stable dans l'histoire des variations mantriques : c'est la tradition du Rgveda. C'est une constante. Tout d'abord les ouvrages qui dépendent de la Rksaṃhitā en reproduisent les leçons avec une fidélité absolue⁽¹⁾. Ensuite un certain nombre de morceaux, à savoir notamment le livre XX de l'Atharvaveda et les *yājñānurvākya* du Yajurveda, sont faits d'emprunts littéraux ou presque littéraux à la Rksaṃhitā. Enfin, d'une manière plus vague, certains textes récents cherchent à se rapprocher du Rk et à rehausser leur dignité à mesure que s'accroît leur distance, dans le temps et l'espace, par rapport à la Saṃhitā mère⁽²⁾. Il y a là une attitude qui permet de mieux juger les cas, bien plus nombreux, où le prestige du Rk n'a pas suffi à en imposer la teneur.

Les rapports de la Rksaṃhitā avec la généralité des *mantra* védiques sont assez aisés à définir, aujourd'hui que l'ensemble des faits est à notre portée. Depuis l'Atharvaveda (qui est probablement le plus proche par le temps du Rgveda)⁽³⁾ jusqu'aux épigones du védisme, quand un *mantra* du Rgveda

(1) Tel est le cas des Brāhmaṇa et des Sūtra du Rgveda. Sur le cas du Nirukta et du Prātisākhya, v. ci-dessous § 39 et 40.

(2) On verra des références à ces faits dans la suite de ce travail. Sur l'adhésion des textes récents au Rk, v. Prol. p. 335 («Bewusste Zuruckkehren zur RV.-Textgestalt») et la remarque de Barth Œuvres II p. 14 n. 1 «il n'est pas rare que les Sūtra, surtout dans leurs dernières sections, les Dharma= ou Grhya-sūtra, abandonnent les leçons de leur propre Veda pour celles du Rk et, chez les commentateurs, c'est même parfois devenu la règle».

(3) Par rapport à la RS. les variantes de l'AS. attestent une liberté dans le maniement du matériel mantrique, que n'ont pas au même degré la SS., qui corrige, et les YS. qui reproduisent en corrompant.

est modifié et que la modification laisse percer une tendance linguistique, c'est normalement la Rksamhitā qui présente la forme plus ancienne, le *mantra* « imitant », la forme plus moderne. Ce fait n'a pas été toujours reconnu. Ludwig admettait des séries de « leçons meilleures », notamment pour la Sāmasamhitā (Abh. böhm. Ges. 1889 n° 5 passim, et cf. incidemment HIL. p. 9 et 65 Bhattacharya Vidyabhusan éd. du SV. I Introd. p. 3)⁽¹⁾. Les Prol. p. 289 (et cf. Oldenberg GGA. 1908 p. 735) ont établi définitivement la priorité ou l'authenticité des leçons du Rk. Un examen comparatif détaillé, portant sur SS. comparé à RS. VIII, a été dressé par Brune Zur Textkritik (etc.). A vrai dire, une étude spéciale pour AV. YV. fait défaut, mais les conclusions ne sont pas douteuses⁽²⁾. Quand le changement n'est pas commandé par des motifs de circonstance⁽³⁾ — intention rituelle ou exégétique —, il est l'effet d'une adaptation, parfois incomplète ou manquée, à un état de langue plus jeune, éventuellement à un état moins littéraire.

§ 27. Parmi les cas les mieux établis, rappelons l'échange *r/l* : les variantes confirment l'extension de *l* à mesure qu'on descend dans le temps ou dans la « qualité » des œuvres (Ved. Var. II p. 135). De même pour l'*abhinihita saṃdhi* (II p. 421). Pour la répartition des thèmes *kṛṇo/karo* I p. 117; des par-

(1) Pour Benfey Hy. des SV. p. xxviii la SS. est empruntée à une recension plus ancienne de la RS.; cf. aussi Whitney PrAOS. 1883 p. 20.

(2) Pour l'AV., v. Bloomfield The Atharv. p. 2 et 46 (et, avec quelques réserves, JAOS. XI p. 43). Pour YV., Schroeder WZKM. XII p. 287 Keith trad. de TS p. cxl. Faits de détail dans les Vedic Variants, passim, et dans les Notes d'Oldenberg, où les points contestés sont I. 164, 10 III. 30, 6 X 16, 4 et 13; 85, 6 et 31. Il est indéniable que la tradition védique fléchit quelque peu au *maṇḍala* X.

(3) Ainsi PB. XI. 5, 1 citant RS. IX. 166, 14 avec une transposition commandée par les besoins du *sāman*, note 2 de Caland ad PB.; influence de la récitation chantée PB. XIV. 6, 4 citant RS. V. 39, 1-3 (Caland ad loc.).

ticules *atha/adha* II p. 43; des désinences féminines *-ai/-ās* III p. 57; des duels *-au/-ā* III p. 52; des nominatifs plur. *-ās/-āsas* III p. 63; des absolutifs *-tvā/-tvī* II p. 281; moins nettement la répartition des finales en *-si* (impér.) I p. 104; *-ta/-tana* I p. 172; *-ā/-āni* III p. 66; *-an/-ani* III p. 104; *-ais/-ebhis* III p. 69. Dans la plupart des cas, les variantes suivent l'usage des textes où elles figurent⁽¹⁾, ou de la Samhitā dont ceux-ci dépendent. Parfois elles retardent sur cet usage ou, plus souvent, elles le devancent : une forme mobile dans un contexte stable semble douée d'une sensibilité plus grande qui précipite son évolution⁽²⁾.

Ceci pour les variantes d'intérêt linguistique. D'autres, en grand nombre, ne sont ni plus ni moins que des corruptions, révélant les erreurs propagées de la transmission orale, peut-être même des confusions d'origine graphique⁽³⁾. Là encore, quelle que soit notre incertitude devant l'interpréta-

(1) Si AS. substitue *vāriyas* à RS. *vāriyas*, forme difficile et archaïque, c'est que l'AS. en général emploie *vāriyas*, ignore *vāriyas* (Ved. Var. II p. 130). De même quand MS. substitue *kś* à *khy* dans la racine *khyā-* (p. 99); quand TS. et analogues substituent *sūvar* à *svār* (p. 348) ou *viyantu* à *ryantu* (p. 355); quand VSK. inscrit *l* [= *!*] pour *ḍ* (p. 140) etc.

(2) Exemple de variantes contrariant les usages du texte (sans, pour autant, reproduire la teneur du modèle) : le cas de *n* passant à *ṇ* (en *saṃdhi*), notamment chez les Taittiriya, dans les *mantra* «variants», alors que les *mantra* propres à cette école maintiennent le *n* dental (cf. Ved. Var. II p. 444). La finale *-ai* est fréquente dans le YV. (Caland AO. V p. 50), mais les *mantra* de provenance ṛgvédique conservent *-ās*. Observations générales J. as. 1933 2 p. 77 (fasc. annexe).

(3) Cf. Ved. Var. II p. 400 d'où résulterait qu'une série de variantes védiques repose sur des erreurs de graphie. On admet tacitement la transmission orale pour la totalité ou pour la plus grande partie de la littérature védique, parce que la tradition indienne le veut ainsi, et que divers indices, surtout négatifs, invitent à le croire, cf. Haug Accent p. 16 Weber Ist. X p. 132 HIL. p. 22 (et références citées) et notamment ASL. p. 497. Goldstucker Pāṇini qui réfute longuement les vues de M. Muller (p. 15-67) n'en maintient pas moins le caractère non écrit de la civilisation védique. Caland Rituelle Sū. d. Baudh. p. 3 fait valoir que le mot *pravacana* doit désigner un enseignement oral, et que l'emploi des particules déictiques par Baudhā-

tion de tel ou tel passage de la Samhitā, l'avantage demeure au texte original. Tout se passe comme si la Rksamhitā était un archétype à partir duquel, à travers des cheminements obscurs, a irradié l'ensemble des traditions ultérieures.

§ 28. Dès lors, la question est simple : quelle chance reste-t-il pour que les leçons divergentes des textes emprunteurs reflètent une « école authentique » ? Par quel hasard les leçons anciennes seraient-elles d'un côté, les leçons jeunes d'un autre ? Et même si l'on admettait avec Bloomfield (JAOS. XXI p. 43) la présence de « deux douzaines » de formes supérieures dans les *sāman*, comment aurions-nous là l'image d'une tradition autonome qui, si elle avait existé, aurait eu nécessairement les mêmes caractères que notre Samhitā ? Si l'on adoptait avec ce même savant (ibid. p. 46 The Ath. p. 46)⁽¹⁾ la distinction entre style hiératique et style populaire, faudra-t-il alors imaginer une Rksamhitā populaire,

yana n'a de sens que dans un tel enseignement. Cf. aussi Winternitz l² p. 33 et suiv.

Cependant Barth OEuvres I p. 319 (à la suite de Roth KZ., XXVI p. 48) II p. 16 et (moins affirmativement) III p. 176 avait revendiqué l'usage de l'écriture pour la codification des textes, même du RV., et Burnell avait affirmé la nécessité de la transmission écrite Jaim. Text of ĀrṣB. p. xvii, tandis que Buhler SBW. 1898 p. 121 ébauchait un examen des variantes du point de vue de l'aspect écrit, et que Knauer éd. de GGS.² p. 31 Fest. Roth p. 63 postulait des recueils écrits de *mantra* (contesté Winternitz éd. de MP. p. xxxv). Roth enfin Atharv. in Kāschmir p. 9 maintenait que la fixation d'une *śākhā*, c'est-à-dire, en fait, d'une « recension » du Veda, exige la connaissance de l'écriture. Whitney Or. Studies I p. 82 et ailleurs estime peu vraisemblable une tradition purement orale. Le problème est particulièrement aigu pour les Prātisākhya qui, tout en se référant à la « récitation », semblent bien n'avoir pu se constituer que sur un texte écrit. Mais par bonheur, nous n'avons pas à prendre parti ici dans cette question épineuse. [Addenda].

⁽¹⁾ Cette distinction ingénieuse ne tiendrait pas en tout cas pour la SS. qui est aussi hiératique (sinon plus) que la RS., tout en étant presque aussi « variante » qu'AS., Oldenberg GGA. 1908 p. 730 n. 3; contre Bloomfield, Arnold JAOS. XXII p. 309.

qui aurait servi de modèle pour les emprunts, en regard d'une Rksamhitā littéraire — la nôtre ? Enfin, s'il est de fait que les variantes, et notamment les variantes « dépravantes », portent sur des *mantra* tirés du *maṇḍala* X et de l'hymnologie récente, comment expliquer ce phénomène singulier en parlant d'une « autre recension » du Rgveda ?

La Rksamhitā, et dans une certaine mesure la tradition rgvédique tout entière, est en dehors du domaine des « écoles ». Celles-ci n'y ont eu part que secondairement et fragmentairement. Ce qu'il faut reconnaître est une tradition bien fixée, antérieure en son principe à toutes les autres, mais qui, passant à d'autres traditions sous forme d'emprunts isolés (les emprunts massifs sont toujours beaucoup plus stables), a subi des vicissitudes que les Indiens ont pour ainsi dire authentifiées et historisées sous le nom de « maîtres » et d'« écoles ». « L'histoire des écoles védiques, comme disait Knauer éd. de GGS. II p. 24 approuvé par Caland Ahnenc. p. viii, c'est l'histoire des formules védiques. »

§ 29. Revenons au rituel du Rgveda. Les Brāhmaṇa et les Śrautasūtra sont en général des textes apparentés : les premiers recueillent des spéculations sur les pratiques ou les récitationes que les seconds décrivent pour le terrain et pour l'étude théorique. On attendrait que ceux-là, qui présentent connue la marche des cérémonies, fussent postérieurs à ceux-ci qui la relatent. En fait, c'est l'inverse. Toutes proportions gardées, le Brāhmaṇa suppose un rituel au même titre que la Samhitā en suppose un. Le rituel que nous avons a été sinon conçu, du moins rédigé à une date postérieure : « les Sūtra sont de rédaction récente » Caland GGA. 1902 p. 122. Non pas seulement parce qu'ils ignorent en principe les archaïsmes de langue et de phraséologie qui caractérisent les Brāhmaṇa (ce brusque arrêt du « védisme » linguistique

s'explique en partie par les exigences nouvelles du style «*sūtra*», en partie par l'extraordinaire technicité de ces textes, qui laisse peu de prise à des constatations linguistiques); mais encore parce que les indices abondent montrant que le Śrautasūtra a été fait, pas à pas, sur un Brāhmaṇa déjà établi⁽¹⁾. Les deux «genres», dans chaque tradition, ont dû se suivre de peu, et l'on ne croit plus guère, comme autrefois (Roth éd. de Nir. p. xxxi ASL. p. 71 et passim HIL. p. 15 et passim Weber Ist. IX p. 354), à une «période des Sūtra» succédant à la «période des Brāhmaṇa». On admet qu'un Sūtra comme celui de Baudhāyana soit antérieur au Śatapatha (Caland éd. de ŚBK. I p. 99). On constate surtout l'existence, dans le Yajurveda Noir, de Sūtra à forme de Brāhmaṇa⁽²⁾. Il semble qu'on soit parti d'un état mixte où la spéculation et le récit mythique se mêlaient à la description. Mais la tradition du Rk n'a pas trace de cet état. Les Śrautasūtra y sont du type concis, qui caractérise la fabrication récente, et les Brāhmaṇa ne comportent que fort peu de description. Ils appartiennent eux-mêmes à un stade moyen dans la série chronologique des Brāhmaṇa, après les portions *brāhmaṇa* des Saṃhitā Noires et probablement après les grands Brāhmaṇa du Sāmaveda⁽³⁾.

⁽¹⁾ Que le ŚS. repose sur le Br. et non directement sur la Saṃhitā — sauf dans le Yajus Noir où la Saṃhitā englobait déjà des éléments de Brāhmaṇa — c'est ce qui ressort des remarques de Sāyaṇa, RVBhāṣya éd. M. Muller³ I p. 18 bas. Le Tantravārttika, qui met en garde contre la confusion des deux genres (notamment p. 178 = trad. Jhā p. 242), relève que le Kalpa est fait pour plusieurs «écoles» parce qu'il donne des pratiques optionnelles.

⁽²⁾ Le Tantravārttika p. 164 = trad. Jhā p. 227 dit que certains Br. ont forme de Kalpa, à savoir ceux d'Aruṇa et de Parāśara. D'après Bhawē Yajus' des Āsvam. p. 45 les débuts de la littérature en *sūtra* se placent avant ceux des Brāhmaṇa. Cf. § 207.

⁽³⁾ Keith trad. d'AB.-KB. p. 45 est d'un autre avis, du moins pour les portions anciennes d'AB., mais cf. Caland AO. II p. 30 Oldenberg Ai. Prosa p. 26 Renou BSL. XXXIV 1 p. 90.

§ 30. Les données de l'Aitareyabrāhmaṇa concordent en gros avec celles de l'Āśvalāyanasūtra. C'est bien le même enseignement. Mais la concordance se limite aux versets et à l'*adhṛigu* (Löbbecke Verhältniss p. 59); l'arrangement dans le détail diffère très souvent, et l'observation de Haug trad. d'AB. introd. p. 8 sur l'identité des deux textes est fort exagérée. En outre, Āśvalāyana est beaucoup plus compréhensif; il traite de cérémonies qui ne sont pas mentionnées dans AB. et vise, selon la tendance englobante des Sūtra, à donner tout ce qui est nécessaire au *hotṛ*, et même au delà. C'est un manuel des récitation⁽¹⁾. Le style très dense, l'absence de toute discussion et la mention passablement fréquente de noms d'auteurs⁽²⁾ (inusitée dans l'AB.) dénotent un traité qui a derrière lui toute une histoire.

D'autre part le nom d'Āśvalāyana se laisse sans doute relier à la compilation d'un texte tardif, le livre 5 de l'Aitareyāraṇyaka (Keith éd. p. 18) qui est en style *sūtra* et offre plusieurs points de ressemblance avec le Śrautasūtra⁽³⁾. On a le sentiment que la tradition Āśvalāyana s'est substituée à celle des Aitareyin plutôt qu'elle ne l'a prolongée; ou pour mieux dire, qu'Āśvalāyana s'est adapté à l'AB. tout en conservant l'ordre et l'ampleur d'un autre Brāhmaṇa antérieur à AB. et à KB.

§ 31. Du côté des Śāṅkhāyana, les choses sont un peu plus

(1) Si le *rājasūya* est traité très brièvement, c'est qu'il concerne peu le *hotṛ*. La longue mention qu'en fait AB. est quasi toute consacrée à l'épisode de Śunaśsepa.

(2) Outre les *ācāryāḥ* en général, on a Kautsa, Gāṇagāri, Taulvali, le Śātyāyanaka et Āsmarathya (nom cité aussi dans le YVNoir, et cf. l'Āsmarathah kalpaḥ que mentionne la Kāś. IV. 3, 105 à côté des Yājñavalkāni brāhmaṇāni). Enfin les Aitareyin, qu'Āśvalāyana donne trois fois comme s'il les traitait en autorité étrangère.

(3) Toutefois Keith rejette la paternité, qui avait été admise par Oldenberg trad. des GS. I p. 156. — L'ĀśvB. que citent Raghunandana (Datta p. 102) et Yājñikadeva (Weber IS1. I p. 230 ASL. p. 347) n'est autre que l'AB.

cohérentes. La succession des textes est mieux établie et le Sūtra répond plus exactement au Brāhmaṇa : les citations qu'il fait de l'opinion de Kauṣītaki ou du Kauṣītaka sont aisément identifiables, sauf deux qui doivent se rapporter au Mahākauṣītaki (ci-après).

L'un et l'autre Brāhmaṇa nous sont parvenus sous une forme qui résulte de réarrangements. La chose est évidente pour l'Aitareya qui a subi des additions successives (Keith trad. p. 29 et passim), consistant en l'intrusion d'éléments *kṣatriya*. La tradition conserve le souvenir d'une versio amplior, le Mahaitareya, qui aurait englobé une partie de l'Āraṇyaka ⁽¹⁾. Il est probable en effet que les portions en style *brāhmaṇa* de l'Āraṇyaka devaient faire corps, comme dans le Yajurveda, avec le Brāhmaṇa proprement dit. Mais les mêmes sources connaissent aussi un Mahākauṣītaki (ou Mahāśāṅkhāyana AVParīś. 43) qui représente la forme « amplior » du KB. et qui devait englober les dernières tranches du Śrautaśūtra : à savoir les livres 14 à 16, en style semi-*brāhmaṇa*, qui supplémentent en fait le KB. (Keith trad. p. 38) ⁽²⁾; et les livres 17 et 18 qui font pendant à l'Āraṇyaka. La trace du remaniement subsiste ici dans le titre même : le Brāhmaṇa était intitulé « Brāhmaṇa de Śāṅkhāyana conforme aux doctrines de Kauṣītaki », ce qui évoque la relation analogue d'Āśvalāyana succédant à Aitareya.

Ceci dit, le texte de KB. (sauf tout au plus quelques passages d'allure *sūtra*, Keith trad. p. 39) est uniforme, la com-

⁽¹⁾ Cf. les listes de *tarpana* ĀśvGS. III. 4, 4 ŚGS. IV. 10, 3 VI. 1, 1 Śāmbavya Ist. XV p. 153 qui donnent en outre un Mahāpaiṅya (cf. ci-après), un Mahaudavāhi et quelques autres. Le *tarpana* des AVParīś. XLIII, très voisin de la tradition rgvédique, ajoute quelques noms. Mais il n'y a rien de comparable dans les *tarpana*, d'ailleurs très déficients, du SV. (JaiGS.) et du YVNoir (VaikhGS. HirGS. et surtout BhārGS.).

⁽²⁾ Ānartīya ad ŚŚS. XIV. 2, 3 dit que les livres 14 à 16 ont été tirés du Mahākauṣītaka par l'auteur du Kalpa, et qu'ils forment un *anubrāhmaṇa*. De même ad XIV. 10, 1.

position linéaire. De même le Sūtra dans ses parties anciennes (1-13) : la préoccupation visible de son auteur étant de parachever le Brāhmaṇa, reprenant les parties déjà traitées, développant les parties négligées, multipliant les *pratīka*. Ainsi il adopte la section du *pīṭmedha*, qui dans les autres séries est rejetée hors du culte solennel.

§ 32. Si les deux Sūtra évoluent selon leur mode propre en faisant fond sur leurs Brāhmaṇa respectifs, ceux-ci n'ont guère l'un par rapport à l'autre le type d'analogie qu'on attend de deux branches sœurs, celui que montrent les Brāhmaṇa du YVNoir ou du Sāmaveda, ou à plus forte raison les deux versions du Śatapatha issues de deux aspects peu divergents d'une même Samhitā. Les concordances ne vont pour ainsi dire jamais jusqu'à l'identité du vocabulaire; les versets utilisés ne sont pas exactement pareils; l'Aitareya, plus diffus et moins précis, incline aux données mythiques ou spéculatives; le Kauṣītaki est plus systématique, il cherche à compléter l'autre texte et, là où il chemine parallèlement, à le résumer jusqu'à se rendre mal intelligible à force de rédaction allusive. Il renvoie plusieurs fois à l'AB., notamment par l'expression *tasyoktaṃ brāhmaṇam* (et cf. le *eke* VIII. 2);⁽¹⁾ bref il se comporte en partie comme un très libre Śrautasūtra des Aitareyin⁽²⁾. Enfin, tandis que la portion ancienne d'AB.

(1) Noter aussi qu'un morceau entier (l'épisode de Śunaḥśepa) est commun à AB. et à ŚŚS.

(2) On considère parfois (Keith trad. p. 25) le KB. comme le produit d'une sous-branche, sœur d'un Paiṅgyabrāhmaṇa perdu. La chose est possible : un maître du nom de Paiṅgya est associé à Kauṣītaki dans les discussions jumelées de KB. et de ŚŚS. (ainsi qu'en un passage d'AB. VII. 11, sans doute interpolé). Kauṣītaki représente presque toujours le *siddhānta*. Le nom de Paiṅgya figure dans les listes de *tarpaṇa* précitées; un PaiṅgiB. est mentionné de temps en temps chez Sāyaṇa, et l'école avait comporté peut-être un Sūtra, car Patañjali fait allusion au *paiṅgī kalpaḥ* (Weber Ist. XIII p. 455). Cf. aussi le *paiṅgya(m)* du Jyotiṣa (Weber éd. p. 60), la Paiṅgya-

(1-5) se limite au sacrifice du *soma*, comme on l'attend d'un manuel ṛgvédique, KB. s'efforce de continuer l'œuvre⁽¹⁾. Plutôt qu'une école concurrente, le Kauṣītaki est un remaniement de l'AB. ancien, sur un autre plan et pour les besoins élargis du rituel.

Il semble donc que la scission se soit faite primitivement au niveau du Sūtra, et que la littérature du Rgveda n'ait pas connu toujours cette anomalie d'un double Brāhmaṇa attaché à une seule et même Saṃhitā.

Les citations du Bahvṛcabrāhmaṇa que renferme l'ĀpŚS. et dont la source ne se retrouve ni chez AB. ni chez KB. pourraient conduire à l'idée d'un ancien Brāhmaṇa unique; Keith propose même JRAS. 1915 p. 493 de les affecter au Paṅgyabrāhmaṇa. Mais les citations d'Āpastamba sont loin d'être précises comme le montrent ses références au Vājasaneyaka, et ses allusions génériques à un Chandogabrāhmaṇa ou à un Adhvaryubrāhmaṇa⁽²⁾.

§ 33. Entre l'un et l'autre Kalpa, les ressemblances sont mieux marquées; il y a bien ici deux courants parallèles. Śāṅkhāyana, qui ne suit pas l'ordre du KB., est contraire-

smṛti (Kane Hist. of Dharmaś. I p. 712). D'autres attestations toutefois semblent viser le SV., ci-dessous § 77. — Un ŚailāliB., cité ĀpŚS. VI. 4, 7 donne un texte très voisin de KB., cf. note de Caland ad loc. et ci-dessous § 46. Rien à tirer d'un Śāśvadb. et des Śāśvadbahvṛca cités Nidānāsū., passim.

(1) Lindner éd. de KB. p. x Weber Ist. II p. 288. La situation est inverse pour l'AB. recent, qui résume certaines portions de KB. Un cas de divergence est celui qui concerne l'Agnihotra du matin : KB. préconise le moment qui précède le lever du soleil, tandis qu'AB. veut qu'on attende que le soleil soit levé (Keith trad. p. 355) et que les Sūtra, dans leurs tendances syncrétistes, admettent les deux procédés (Āśv. II. 4, 24 Śāṅkh. II. 7, 3-4 cf. Tantravārtt. p. 84). Autre exemple cité Keith éd. d'ĀĀ. p. 34.

(2) Un BahvṛcaB. non identifiable est cité dans le Sabarabhāṣya VI. 3, 1. Les catalogues mentionnent aussi des Bahvṛcagṛhya, des Bahvṛca-Up., etc.

ment à celui-ci riche en *mantra*, explicite et parfois diffus, alors qu'Āśvalāyana ressemble plutôt par l'allure au KB. qu'au Brāhmaṇa de sa propre école.

Dans le détail, les divergences demeurent nombreuses, cf. Agniṣṭ. p. xvi : ainsi, pour le pressurage de midi dans l'Agni-*stoma* (op. c. p. 269) les récitations diffèrent par l'ordre et par le contenu chez les Aitareyin, les Kauṣītakin et dans un troisième groupe, celui de Gāṇagāri, dont Āśv. V. 12, 14 et suiv. décrit les usages. Le bain final (*avabhṛtha*) est remplacé par une aspersion chez Śāṅkhāyana (op. c. p. 402 ; autres cas analogues ibid. p. 85 ; 145 ; 190 ; 216 ; 390 ; 397 ; 404). Il suffit de parcourir l'Agnihotra selon Āśvalāyana et Śāṅkhāyana (trad. Dumont p. 159 et 183), ou encore le Piṇḍapitṛyajña (trad. Donner Manenopfer p. 34 et Caland Totenver. p. 3) pour voir comment une description jadis unitaire s'est différenciée, avec le souci de marquer par certains détails un raffinement, une opposition à la norme. On retrouve dans l'exposé des rites le même besoin d'affirmer son autonomie, sinon sa singularité, qui définit les variantes des *mantra* : peut-être est-ce là le plus clair de la notion d'école⁽¹⁾.

§ 34. Les Sūtra domestiques reposent partout sur les Sūtra solennels, en ce sens qu'ils s'y réfèrent et qu'ils passent sous silence les traits qui ont déjà figuré dans ceux-ci (cf. Hillebrandt Rituell. p. 20 Oldenberg trad. des GS. I p. xxxi). D'autre part, le rituel lui-même doit avoir été modelé sur celui du haut culte ; à l'*agnyādhāna* répond l'établissement du

(1) L'un et l'autre Sūtra empruntent au YV. les passages relatifs à l'activité des *adhvaryu* ou à l'activité rituelle non spécialisée. Āśv. semble plus proche des Taittirīya, tant dans les *mantra* (ainsi dans *atharva* : *atharya* ŚŚŚ. avec VS., Ved. Var. II p. 129) que dans la prose (ainsi au début de l'*agnyādhāna*, la mention des *upakruṣṭa* et la locution *nartum pṛcchen na nakṣatram* rappellent Āp.-Hir.-Bhār.). Mais il y a des affiliations en sens contraire. — Sur des traces de *vārtika* insérés dans les *sūtra* de ŚŚŚ., cf. Hillebrandt éd. I p. xiii.

feu familial, les oblations quotidiennes s'inspirent de l'*agnihotra*, les oblations mensuelles du rite des syzygies (Lele Atharv. portions in the GS. p. 45), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de pratiques domestiques parallèlement et peut-être même antérieurement aux autres (Knauer DLZ. 1893 p. 362; 632 Fest. Roth p. 64, qui a tort de réclamer une priorité « littéraire »). Cela posé, la situation de ces textes est toute différente de celle du Śrauta : ils n'ont pas de Brāhmaṇa derrière eux ; la relation avec la Saṃhitā se limite à des citations éparses, surtout dans le domaine du Rgveda où le matériel « domestique » était fort restreint. La notion d'adhésion à un Veda n'a pas tout à fait le même sens qu'ailleurs ; comme dit curieusement Sāyaṇa (cité ASL. p. 94) « ces textes se fondent sur une école cachée, dont l'existence est à inférer ». Leur base réelle est un Mantrapāṭha arrangé pour la pratique, une petite **yajus-saṃhitā* comme il nous en a été conservé quelques-unes⁽¹⁾, cf. § 179; 207.

Rien de pareil n'existe pour le Rgveda : l'Āśvalāyanamantrasaṃhitā (récemment éditée V. M. Apte Ann. Bhand. XX) est une compilation récente, qui vise d'ailleurs à embrasser

⁽¹⁾ L'apparition littéraire du *grhya* est antérieure à ces Sūtra. Outre les formules nuptiales, funéraires, etc. de RS. et AS. et quelques éléments isolés des YS., il y a des portions *grhya* dans les Brāhmaṇa, notamment dans ŚĀ. 11 (Oldenberg op. c. II p. xviii) et en un passage ĀśvGS. a pu avoir devant lui un *GrhyaB. (ibid. p. xx); de même un *upanayanabrāhmaṇa* de l'école Kāṭha a été mis au jour par Caland Versl. Ak. Wet. 5 IV p. 490 (Aanwinsten) : faut-il en conclure qu'il a vraiment existé un type de Brāhmaṇa « domestiques » ? Non sans doute, mais des *anvākyāna* discontinus comme il en est conservé dans l'école Vādhūla (cf. § 207). On a des traces de *grhya* aussi chez ĀśvŚS. VIII. 14, lesquelles pour Vaidya Skt Lit. I 3 p. 68 prouveraient que le rituel domestique n'était pas encore fixé. De même on a le rite *samāvartana* chez Bau ŚS. XVII. 39 et suiv. (Caland éd. II p. 111). Il y a des cérémonies intermédiaires, ainsi le *pn̄dapitr* qui, d'ordinaire śrauta, est *grhya* chez Kausika et Gobhila et peut servir de norme pour le śrāddha (Ahnenc. p. 1 et 14 Caland Totenver. p. 8).

tout le rituel ⁽¹⁾. Nos deux Gr̥hyasūtra du R̥gveda se rattachent clairement à la RS. par les nombreuses citations de *mantra* et par l'exposé sur l'étude du Veda (ŚGS. II. 7 Āśv. I. 22). Mais leur relation aux parties *śrauta* est nécessairement plus vague que dans les Gr̥hyasūtra du Yajurveda par exemple. Et leur formation même est trouble : le Śāṅkhāyana, dont les deux derniers livres sont l'un un complément à la tranche *āranyaka* égaré dans le domaine *gr̥hya*, l'autre une reprise des matières antérieurement traitées (Oldenberg Ist. XV p. 7), a en regard de lui la recension dite de Śāmbavya ⁽²⁾ qui lui a emprunté, parfois mot pour mot, sa substance (Oldenberg l. c. p. 4; 153 trad. des GS. I p. 6), sauf qu'elle ignore de longs passages, en transpose ou en élargit d'autres et possède en propre un *pindapitryajña*. La branche Āśvalāyana est doublée par un Śaunakagr̥hya ⁽³⁾, qui était encore connu de Hemādri (Ahnenc. p. 143) et d'ailleurs (Stenzler Ist. I p. 243) et semble avoir été quasi identique à Āśvalāyana. On est là en face de scissions secondaires, qui ont créé de véritables répliques. Mais les deux Gr̥hya principaux, Āśvalā-

(1) Moderne aussi la Mantrasamhitā citée dans le Cat. Skt Mss Tanjore, n° 379 et suiv. et Cat. India Off. n° 378 et suiv.; cf. Sāyaṇa ad RS. (éd. M. Muller ² I p. 24) citant un MantraB.; Winternitz éd. de MP. p. xxxix n. 1.

(2) Le nom se retrouve dans la liste de *tarpaṇa* de ladite recension ainsi que, corrompu, dans ĀśvGS. IV. 8, 26. L'Ānandasamh. (Caland Sacred Books of Vaikh. p. 10) mentionne un Śāmbaviyasūtra et le MbBhār. parle d'un Śāmbavya *bahvṛca*.

(3) Le Śaunakīya est l'un des trois Sūtra du RV. selon l'Ānandasamh. Le lien entre Āśvalāyana et Śaunaka est garanti par un passage de Saṅgurusīṣya (cité ASL. p. 237 Weber Verzeichn. p. 12) qui donne le premier comme un disciple du second, lequel aurait détruit son ouvrage — un Sūtra en mille chapitres semblable à un Brāhmaṇa — au bénéfice de celui de son élève. Śaunaka est une autorité notable dans le domaine du RV. (HIL. p. 33, Ved. Index II p. 396) et son nom se rattache à un sacrifice dès KB. IV. 7; il est cité aussi chez Āśv. et le *mandala* II de la RS. lui est attribué sous sa forme «nouvelle» (HIL. p. 34 Weber SBB. 1900 p. 602 Goldstucker Pān. p. 149). Le Prapañcahr̥daya p. 19 connaît une école de ce nom. Fragments du ŚaunGS. réunis par T. R. Chintamani 8th CO. (1935).

yana et Śāṅkhāyana sont aussi différents l'un de l'autre que deux textes appartenant à deux Veda distincts; comme les Brāhmaṇa respectifs, ils donnent l'impression de se compléter plutôt que de se recouvrir (cf. Knauer éd. de GGS. II p. 42 n. 1)⁽¹⁾.

§ 35. Les Āraṇyaka et les Upaniṣad poursuivent la double série de textes, d'autant plus aisément qu'ils ne sont eux-mêmes que le prolongement des Brāhmaṇa et l'aboutissement ultime de la *śruti*. L'Aitareya-Āraṇyaka demeure dans l'esprit de l'AB. (et les chapitres 1 et 3 sont d'ailleurs attribués au même docteur qu'AB.) comme le Śāṅkhāyana-Ār. dans l'esprit de KB.⁽²⁾ Mais ces textes sont loin d'avoir la netteté que d'autres Veda assurent au genre qu'ils représentent. Ils sont composites, comprenant une majorité de portions *brāhmaṇa* (ainsi le Mahāvratā)⁽³⁾; des versets qui circonscrivent une petite *Āraṇyakasaṃhitā, les Mahānāmni; enfin des spéculations du type *rahasya*, Upaniṣad, Saṃhitāḥ, Manthā. Le ŚĀ. en particulier se résout en une poussière de petites Upaniṣad. Dans l'une et l'autre école, des morceaux *āraṇyaka* sont demeurés en dehors. On a vu que le ŚŚŚ. 17 et 18 donne en *sūtra* le correspondant de ŚĀ. (Keith JRAS. 1908 p. 408), alors qu'ĀĀ. intègre la partie corrélatrice, c'est-à-dire le livre 5, dans son propre corpus. Le ŚGS. 6 est, comme on l'a rappelé, un manuel *āraṇyaka*. Enfin la tradition, qui associe par le

⁽¹⁾ Datta p. 129 suppose un AitareyaGS. en raison d'un passage du commentaire de Haradatta sur ĀsvGS. I. 6, 20. Quelques *pariśiṣṭa* sont connus dans les deux traditions, HIL. p. 62 ASL. p. 252.

⁽²⁾ Sur les caractères généraux de la littérature *āraṇyaka*, v. l'étude capitale d'Oldenberg NG. 1915 p. 382; plus brièvement, du même, GGA. 1908 p. 722 Ist. XV p. 139; 159 Prol. p. 291; 505.

⁽³⁾ Sur le Mahāvratā, v. Keith trad. de ŚĀ. p. 73. Sur les Mahānāmni, qui font partie du Khila, Scheftelowitz ZII. I p. 58 Oldenberg NG. 1915 p. 375 Keith éd. d'ĀĀ. p. 258.

nom tous les textes Śāṅkhāyana, donne Āśvalāyana pour l'auteur d'ĀĀ. 4 et Śaunaka pour celui d'AA. 5 (ci-dessus § 34 et Keith éd. d'ĀĀ. p. 18 et 20).

§ 36. Quant aux Upaniṣad, le Rgveda les présente à l'endroit même qui leur revient de droit, c'est-à-dire insérées dans les Āraṇyaka, et plus précisément au terme des portions *brāhmaṇa*, Oldenberg NG. 1915 p. 398 ⁽¹⁾. C'est ainsi qu'AU. trouve place au livre 2 d'ĀĀ., comme développement cosmogonique des identifications proposées au début de l'*adhyāya*. Ce début d'*adhyāya* lui-même est parfois considéré comme une Upaniṣad, l'ensemble portant alors le titre de Mahā-Aitareya ou Bavṛcabrāhmaṇa-Up. (comme on avait déjà un Mahā-Aitareya-B. § 31), tandis que l'*adhyāya* 3 formerait la Saṃhitopanīṣad. De son côté la KU., qui porte le titre pompeux de Kauṣitakibrāhmaṇa-Up. (comme si elle se rattachait à KB., Cowell éd. p. vii), s'est introduite dans ŚĀ. 3-7 et s'est reliée à d'autres motifs de l'Āraṇyaka : la rivalité des souffles KU. II. 14 fait pendant à ŚĀ. 9, l'Agnihotra interne II. 5 est décrit aussi ŚĀ. 10, etc. Il n'est pas jusqu'à la double recension du Śāṅkhāyana qui n'ait sa répercussion dans KU. où certaines variantes ou gloses marquent la présence d'une version plus longue ⁽²⁾. Ces menus épisodes en tout cas ont bien conservé leur caractère ancien : textes brefs destinés à commenter une « équivalence », et rajustés pour former un

(1) Le rattachement des Upaniṣad au canon védique se fait de manière très variable. Outre certaines concordances connues de vocabulaire et de style, il y a le fait précis, aperçu par Deussen Sechz. Up. p. 382, que les Up. du RV. se fondent sur l'*uktha*, comme celles du SV. sur l'*udgītha*, alors que la BĀU. s'accroche au YV. par le thème du Sacrifice du cheval. Cf. aussi Oldenberg Lehre der Up. p. 128.

(2) En matière d'Up., la tradition du Rgveda est demeurée très pure. Sans doute la Muktikā-Up. II. 1 compte dix Up. relevant du RV., mais hormis Aitareya et Kauṣitaki rien n'a la moindre chance d'être authentique.

ensemble. L'un d'entre eux s'était déjà agrégé à l'Aitareya-brāhmaṇa (VIII. 28).

Enfin, de même que KB. est postérieur à AB., la liturgie de ŚĀ. a été remodelée sur AĀ. ou a puisé à une source ancienne qu'AĀ. aura conservée plus fidèlement, Friedlaender Mahāvratā-Abschnitt p. 13. Mais si le rapport chronologique des deux Āraṇyaka reproduit celui des deux Brāhmaṇa, le nombre de points communs, traités similairement dans les deux textes, est bien plus grand (Keith JRAS. 1908 p. 370) : on constate que les traditions au terme de leur développement tendent à se rejoindre.

§ 37. Ici se termine l'évolution des *śākhā* du Rgveda. Sur le plan des Dharmasūtra où les autres Veda ont des prolongements précis, le Rk n'a ni *Āśvalāyana=, ni *Śāṅkhāyana-Dharmasūtra⁽¹⁾. Toutefois il y a un texte qui se présente aux abords du Rgveda : c'est le Vāsiṣṭhadharmasāstra, qui porte le nom d'un ṛṣi célèbre (Weber SBB. 1891 p. 797) et dont la tradition revendique l'origine rgvédique (cf. Tantravārtt. p. 179 et un commentaire de BauDhS. cité par Bühler trad. p. xii). Bühler p. xv suppose sans grande vraisemblance qu'il a existé un *carāṇa* des Vāsiṣṭha; nous ne croyons pas, par principe, à des « écoles » créées au niveau du Dharmasūtra. En l'occurrence, les citations de la Rksamhitā dans le Vāsiṣṭha sont très peu probantes (Kane I p. 50) et aucune ne concerne le *maṇḍala* du ṛṣi Vasiṣṭha. L'attribution doit être factice, soit qu'on ait eu un point de départ indéterminé, soit qu'on ait affaire à un ancien texte du Sāmaveda où il y avait un Vasi-

(1) Bien incertain est le rattachement au RV. de traités attribués à Śaunaka (Bühler JAsBeng. XXXV p. 154 Kane Hist. of Dharmaś. I p. 642). De même pour les traces d'une Āśvalāyanasmṛti ibid. Le Śaunakīya traite du culte général (post-védique) et du culte royal, mais à part le *rājasūya* qui semble établi sur l'AB., il n'y a rien là de rgvédique, cf. V. R. R. Dikshitar NIA. I p. 337.

ṣṭhasūtra, autre nom du Drāhyāyana (§ 111 et Weber ISt. I p. 53 HIL. p. 79 et cf. le Vasiṣṭhaśrāddhakalpa Ahnenc. p. 113).

§ 38. Les traités ancillaires du Rgveda sont relativement peu nombreux. Les plus importants relèvent de la Saṃhitā, moins par l'effet d'une adhésion explicite que par la nature des problèmes que cette Saṃhitā posait aux exégètes. La notion d'« école » n'y prend pour ainsi dire aucune part.

Tels sont d'abord les *padapāṭha* et autres modes de « récitation » — le principal d'entre eux est attribué à ce même Śākalya qui domine l'activité érudite dans tout ce territoire ; — les Anukramaṇī (y compris la Bṛhaddevatā, qui amplifie le genre en l'ajustant au niveau de l'épopée), qui sont mises sous le patronage de Śaunaka⁽¹⁾, à l'exception de la plus récente, la Sarvānukramaṇī, due à Kātyāyana, un maître du Yajus Blanc et témoignant par là des relations qui se sont établies à basse époque entre ce Veda et le Rk. Cette Anukramaṇī est la seule qui soit rédigée en *sūtra*. On constate en effet que le Rgveda, en dehors du Kalpa, a évité la forme « aphoristique » à laquelle recourent si volontiers les autres branches du védisme.

§ 39. L'ouvrage à bien des égards le plus important, et qui se présente dans des conditions singulières, est le Nirukta de Yāska. C'est essentiellement un commentaire d'hymnes du Rgveda, qui s'est constitué autour de certaines listes de mots, les Nighaṇṭu, puisées dans le vocabulaire de la Saṃhitā. Mais ces listes ont englobé un nombre notable de termes qui n'appartiennent pas à la Saṃhitā (Sköld The Nir. p. 8), et le Nirukta lui-même se réfère abondamment aux divers Veda ;

⁽¹⁾ Sur ces textes, v. Macdonell éd. de Sarvān. p. v ; ASL. p. 215 HIL. p. 61.

il a subi l'influence du Yajus (p. 63)⁽¹⁾, et s'il est certain que l'exactitude de ses citations confirme l'extrême fixité de la Rksamhitā (Sköld p. 54 se référant à Oldenberg ne considère pour assurées que deux variantes véritables, V. 15 = RS. III. 51, 8 et X. 27 = RS. X. 81, 6), alors qu'il eût importé de donner les formes propres à une « recension » aberrante, l'ensemble de sa composition montre en même temps comment un texte du Rgveda tend à déborder sa propre tradition, à généraliser son enseignement⁽²⁾.

La double recension, décidément si commune dans toute cette partie du domaine védique, se retrouve pour les Nighaṇṭu, Yāska lui-même paraissant suivre la version brève (L. Sarup trad. p. 9). Mais le Nirukta porte également la trace de deux recensions (Roth éd. p. 223 Sköld p. 166 et Papers on Pāṇ. p. 94). En outre la rédaction a subi des surcharges; encore inconnu de Durga, le livre final est un *pariśiṣṭa*, que signale déjà à l'attention la défectuosité de l'accentuation.

§ 40. La littérature du Vidhāna a dû se répartir entre les

(1) Est-ce à mettre en rapport avec le fait que Yāska était YVedin au témoignage du Kāṇḍānukrama des Ātreya qui le donne pour élève de Vaiśampāyana, Gune Bhand. Comm. Vol. p. 51 S. Sāmaśramī Niruktāloc. cité Barth Oeuvres II p. 96? En tant que Paiṅgi (Weber ISt. I p. 71 III p. 396 Roth éd. de Nir. p. ix), on aurait pensé à une parenté *bahvṛca*, ci-dessus § 31 sur ce nom.

(2) L'originalité du Nirukta exclut qu'il ait existé d'autres traités analogues ou un Urtext intervédique. L'Atharvaveda, qui possédait des *nighaṇṭu* en propre (§ 67) n'a pas été au delà des tout premiers linéaments d'une *nirukti*, — dont une ébauche figure dans le YVBlanc § 152 — et la littérature classique elle-même, si encline à exploiter les vieux textes, n'a rien créé de comparable. Les Purāṇa cependant (Pargiter Ind. Hist. Trad. p. 323) et Sāyaṇa (ASL. p. 153 n. 1) parlent de plusieurs *niruktakṛt*. Le nom qui revient ici avec quelque insistance, et que donnent déjà Yāska, la BD., le ŚGS., qui est donc fortement soudé au RV., est Śākapūṇi (°pūrṇi °pūrṇa), cf. Datta Essays to K. B. Pathak p. 23 Kunhan Raja Kuppaswamy Vol. p. 81. On sait d'autre part qu'il y avait derrière Yāska toute une école d'« étymologistes », les *nairuktāḥ*.

quatre Veda, mais sans entrer nulle part dans les divisions d'école. On n'en relève que des débris pour le Yajus et l'Atharva (St. Konow éd. de SVIDh. p. 23 Meyer éd. de RVIDh. p. xxix); en revanche un manuel important existe dans le Sāmaveda § 96. Dans le Rgveda, le Vidhāna — qui, comme tant d'ouvrages mineurs, a été attribué à Saunaka⁽¹⁾, — doit probablement sa création au Vidhāna du Sāma, cf. Konow op. c. p. 24 : ce serait un nouvel exemple d'affiliation secondaire, et à demi-manquée, car l'ouvrage demeure un *pariśiṣṭa* de versification et de facture modernes, sans attaches profondes dans le védisme.

La question d'école se pose instamment pour le Prātiśākhya, dont on a noté § 18 les liens avec Saunaka et Śākalya. Les autres Prātiśākhya, tout en étant faits pour un texte déterminé (comment en serait-il autrement, puisqu'il s'agit de décrire les relations entre un *padapāṭha* et un *saṃhitāpāṭha*?), englobent certains enseignements émanant d'autres écoles : c'est du moins ce qu'Anantabhaṭṭa fait valoir dans son introduction au commentaire du VPr. (Gelpke Padārthaprakāśa p. 19). De là vient qu'on tend à considérer aujourd'hui les Prātiśākhya comme des traités valables « pour chaque *śākhā* » d'un Veda donné (Man. Ghosh IHQ. XI p. 761 éd. de Pāṇ. Sikṣā p. xxxiii). Rien de pareil en tout cas pour le RPrātiśākhya. Il ne porte trace d'aucune divergence dans la teneur ou l'arrangement et son adaptation à la Saṃhitā est très stricte, comme le montre l'allongement des voyelles finales comparé par Surya Kanta éd. de Rktaṇtra p. 78⁽²⁾. Le seul point sensible est qu'il cite, de manière d'ailleurs plus ou moins

(1) Sur diverses versions, *jyeṣṭha*, *kaniṣṭha*, *bṛhat*, cf. Cat. Skt Mss Tanjore n° 1727 et suiv. et 1938.

(2) Il est vrai que M. Müller a pu dire qu'il n'est pas un ms. du RV. où les règles de notre Prātiśākhya soient observées uniformément (ASL. p. 136), mais la remarque concerne de menus détails de *saṃdhi*. En fait les éditeurs de la Saṃhitā ont normalisé sans difficulté d'après les directives du Pr.; le

singulière, certains éléments de *khīla* (Oldenberg GGA. 1907 p. 213) comme le Subheṣaja et le Nākūla. Mais comme tant d'ouvrages ṛgvédiques, la transmission n'a pas été sans vicissitudes : ces versets d'*anuṣṭubh* (mêlés de *triṣṭubh-jagati* Oldenberg NG. 1919 p. 170) ont remplacé une prose aphoristique conforme à celle des autres Prātisākhya et qui se laisse même restituer sans peine. D'autres indices encore attestent des remaniements (Regnier J. as. 1857 2 p. 375 Pertsch éd. d'Upalekha p. XIII Oldenberg l. c. p. 175 et ci-après § 41). Il existe une recension du sud, qui n'a pas été décrite (Skt Mss India Off. n° 4233 et suiv.)⁽¹⁾.

§ 41. Plusieurs opuscules se présentent sous une version ṛgvédique et une version yajurvédique, sans que leur contenu donne un appui quelconque à cette répartition. On a pris l'habitude de distribuer ces œuvres tardives entre les Veda, afin de perpétuer les classements d'école. Il s'agit d'abord du Jyotiṣa, où la recension du Rgveda, plus brève, serait d'après Weber (éd. p. 3) plus ancienne que celle du Yajus. Il s'agit ensuite du Chandahsūtra, où les deux textes sont fort peu distincts (Weber Metrik p. 162) et traitent de métrique védique indifférenciée⁽²⁾. Le seul authentique traité de métrique du Rgveda est celui qui est annexé au RPr. 16-18, lui-même un fragment composite et tardif, Weber p. 128; 134

seul écart notable qui persiste est le traitement de *s* devant *s* + sourde, le Pr. requérant la chute de *s* et les éditions conservant *h*, cf. Ved. Var. II p. 455.

⁽¹⁾ Le soi-disant SāṅkhāyanaPr. s'est révélé identique au nôtre Hillebrandt WZKM. XIX p. 239. De même l'ĀśvalāyanaPr. que mentionne Anantabhaṭṭa (introd. au comm. sur VPr.). Un terme très spécial tel que *pañcālapadavṛtti* est commun au Pr. et à ŚSS.

⁽²⁾ Et même de métrique classique. La notion de Vedāṅga n'a de sens que pour la portion védique (Man. Ghosh IHQ. VII p. 728). Le nom de Piṅgala a été, avec quelque complaisance, rapproché de Paṅgya § 31. — Il y aurait même une troisième recension, sāmavédique, Weber op. c. p. 145.

Regnier J. as. 1858 2 p. 118; encore la RS. n'y est-elle pas seule concernée⁽¹⁾. La Pāṇinīyaśikṣā, qui compte pour Vedāṅga (Man. Ghosh éd. p. xlv) comme la plupart des tracts de ce genre, atteste aussi une double version, et Weber ISt. IV p. 346 relève quelques faits qui ont pu faciliter l'adhésion au Rk d'une deux formes⁽²⁾.

Enfin le Caraṇavyūha, qui fait partie du Yajurveda, se présente en deux recensions principales (Siegling éd. p. 11) où Weber (ISt. III p. 248) a présumé un texte du RV. et un texte du SV. : de fait l'une des deux versions donne plus d'importance à la description de la Rksamhitā.

§ 42. Reste la grammaire, le *vyākaraṇa*, qui est compté comme l'un des Vedāṅga. Aucune grammaire « védique » ne nous est parvenue, et il est difficile d'imaginer que les *sūtra* à validité *chandasi* chez Pāṇini, qui sont si visiblement dépendants de la généralité des *sūtra* pāṇinéens, remontent à un ou plusieurs traités autonomes. Faut-il dès lors avec Burnell Aindra School p. 35 supposer un Vedāṅga grammatical antérieur à Pāṇini, ou bien, comme Goldstücker (Pāṇini p. 183 et passim) semble le croire, voir dans l'Aṣṭādhyāyī même le Vedāṅga attendu? Ni l'une ni l'autre thèse ne va sans difficultés⁽³⁾.

(1) Autre exposé sommaire ŚŚS. VII. 27 et Sarvānukr., celui-ci reproduisant le RPr.

(2) Deux autres Śikṣā d'importance minime, l'une (Svaravyañjana) sur *r* consonne et *r* voyelle, l'autre (Śamāna) sur l'élision du *visarga*, se rattachent au RV. (S. Varma Phonetic Obs. p. 29 et 58); en outre la Śaiśirīya, qui porte le nom d'une sous-branche du RV. (Raghu Vira J. Ved. St. II n° 2) et qui, comme la Svaravyañjana, suit de près le Pr.

(3) La difficulté n'est pas que Pāṇini échappe au domaine circonscrit d'un Veda particulier. Car le même phénomène se produit pour la plupart des autres Vedāṅga. En outre on peut constater que Pāṇini se réfère à plusieurs autorités notables du RV., notamment à Śākalya, que son cours de phonétique s'apparente à celui de Śaunaka et que les règles *chandasi* ont leur application la plus normale dans la RS. Mais cet ensemble de faits résulte de la force des choses bien plutôt que du parti-pris de choisir la RS. pour texte de base.

Si l'on observe que les *Prātiśākhya* ne font pas partie du *Vedāṅga* de la «phonétique» et qu'en revanche ils contiennent certaines données de pure grammaire, que deux d'entre eux (§ 68 et 105) vont jusqu'à porter le titre de *Vyākaraṇa*, on peut se demander s'il ne faut pas voir en eux, ou du moins dans les manuels moins spécialisés qui les auraient précédés, les vraies origines du *Vyākaraṇa-Vedāṅga*, où Pāṇini aurait puisé ses informations sur le *chandas* ⁽¹⁾ ?

§ 43. Les *Purāṇa* ne connaissent pas directement les écoles védiques. Mais ils mentionnent, Veda par Veda, des noms de maîtres rangés en une sorte de filiation. Si fantaisiste qu'apparaisse le détail et si incertaine la valeur de la transmission littéraire, le témoignage n'en est pas moins utile. Pour le *Rgveda*, la description est plus articulée que celle des sources védiques. Voici les données (les seules qui aient quelque consistance) du *Viṣṇupur.* III.4, 16 complétées par *Vāyupur.* LX. 24; 63 ⁽²⁾ :

« Ce fut Paila qui en premier divisa l'arbre du *Rgveda* : les deux *Samhitā* (ainsi obtenues), il les donna l'une à *Indrapramati*, l'autre à *Bāṣkala*. *Bāṣkala* divisa la sienne en quatre, et donna (ces textes) à ses disciples *Baudhya*, *Agnimāthara*, *Yājñavalkya* et *Parāśara* : ils reçurent ainsi des branches séparées de la branche (primitive). *Indrapramati*, lui, impartit sa

(1) Là se termine la littérature du RV., compte non tenu des commentaires, *prayoga*, *paddhati* et autres traités de date post-védique, sans parler de prolongements littéraires comme le *Suparṇādhyaṃya* ou la *Nītimañjarī*. La tradition des *pariśiṣṭa*, bien établie dans d'autres secteurs du védisme, n'a laissé ici que des textes obscurs et en partie mal identifiés. Certains concernent la récitation (*upalekha*, à forme de *sūtra*, reposant sur le Pr.; *jaṭāpaṭāla*; *kramaratna*); d'autres traitent des tons (*saṃhitāsūtra*; *svarāṅkuśa*); d'autres forment de petites *anukramaṇī* (*cāturjñāna*; *saptasaṃkhyā*) ou ébauchent une symbolique d'allure tantrique (*bontalakṣaṇa*; *rāvaṇabaiṭ*; *baṭṭasaṃkhyā*), v. Cat. Skt Mss Tanjoren° 1724 et suiv. passim, Skt Mss India Off. (I) n° 61 et 4314.

(2) Cf. encore *Vāyup.* LXI. 1 (morcelé) *Brahmāṇḍap.* II. 34, 24; 35, 1 *Bhāg.* XII. 6, 54 (abrégé) *Kūrmap.* I. 52 (très sommaire) *Agnip.* CL. 25 (id.) et *Pargiter Ind. Hist. Trad.* p. 322 Simon p. 11 *Ved. Index* passim.

Samhitā à son fils Māṇḍūkeya [qui l'enseigna à son fils Satyaśravas, celui-ci à Satyahita, celui-ci à Satyaśrī. Ce dernier eut trois disciples, Śākalya (alias) Devamitra, Śākapūṇi (alias) Rathantara, et un autre Bāṣkali, appelé aussi Bhāradvāja] ⁽¹⁾. Śākalya divisa sa Samhitā en cinq (textes) qu'il distribua à ses cinq disciples, Mudgala, Gālava, Vātsya, Śālīya et Śīsira. Ce dernier fit une autre division en trois, et Śākapūṇi (composa) en quatrième un Nirukta. ⁽²⁾ (Śīsira donna les trois Samhitā à ses disciples) Krauñca, Vaitālaki, Balāka; le quatrième fut l'auteur du Nirukta. De chacune de ces branches naquirent des branches secondaires. (Le second) Bāṣkali enfin fit trois autres Samhitā qu'il enseigna à ses trois disciples Kālāyani, Gārgya et Kathājava. Voilà ceux par qui les Samhitā du Rk ont été promulguées.»

§ 44. La division bipartite donnée au début évoque celle des Śākala et des Bāṣkala. Ce second nom est directement fourni par les Purāṇa. Le premier n'est attesté que comme une branche lointaine issue d'Indrapramati ⁽³⁾ à travers Māṇḍūkeya (dont le nom, comme fondateur d'école, est connu des sources védiques § 17) et à travers plusieurs noms en Satya° (dont l'un au moins, Satyaśravas, est celui d'un ṛṣi). Est-ce là un reflet du témoignage védique suivant lequel le texte Śākala nous est connu à travers une branche secondaire (§ 19)? Mais l'Ānandasamhitā (Caland Sacred Books of Vaikh. p. 8) met les deux « écoles » sur le même plan : reçue par Gālava, la Samhitā a été transmise à Śākala et à Bāṣkala. On notera l'absence des Śāṅkhāyana et des Āśvalāyana, que l'Agnipur. CCLXXI. 2 est seul à connaître.

(1) Ici le Vāyup. insère une légende sur la mort de Śākalya à la suite de la défaite que lui infligea Yājñavalkya lors du sacrifice célébré par Janaka.

(2) Nous suivons ici la traduction de Simon p. 11 n. 5.

(3) Nom d'un ṛṣi ṛgvédique, cf. RS. VII. 29, 4 *indrāsi pramatiḥ*.

D'abord les divisions de Bāṣkala. Le nom de Baudhya (var. Bodhya) est celui d'un *gotra* connu de Pāṇini : il est bien ṛgvédique, car il figure Brhaddev. VIII. 84 dans un passage qui concerne précisément la version *bāṣkala*. Du moins Datta p. 94 propose-t-il avec une grande vraisemblance de lire *āśiṣo yogam etaṃ hi baudhyo 'rdharcena manyate* « telle est la combinaison de prières que vise Baudhya au moyen de cette demi-strophe » (cf. les variantes éd. Macdonell, ad loc.). Bodhya est donné comme ṛṣi dans le MbBhār., qui lit Bodhipiṅgala I. 48, 6 Sukthankar comme nom d'officiant (sur Piṅgala, v. § 41).

Le deuxième nom, Agnimāṭhara, comporte des variantes; mais il est garanti par le même passage de Brhaddev. (VIII. 85) qui donne Māṭhara. Il y a là une confirmation saisissante du bien-fondé de certaines traditions purāṇiques.

Le nom de Yājñavalkya, qui appartient à un docteur illustre du YVBlanc, a sans doute remplacé celui, moins connu, de Jātūkarnya, que donne le Bhāg. au passage correspondant (Datta p. 95). Jātūkarnya est en effet attesté dans le rituel ṛgvédique, et d'après un *vaṃśa* de la BĀU., il était l'élève de Yāska (HIL. p. 140).

Enfin Parāśara est un nom bien établi, attesté depuis l'hymne des Dix Rois; le Mahābhāṣya cite un Kalpa de ce nom, et le Tantravārttika, un Brāhmaṇa à forme de Kalpa (§ 29)⁽¹⁾.

§ 45. La lignée de Śākalya comporte elle aussi quelques attributions qui se retrouvent dans la littérature ṛgvédique. La Śaiś. Śikṣā, qui mentionne les élèves de ce groupe comme « promoteurs de la division en *śākhā* » (§ 19), leur donne pour maître Śaunaka au lieu de Śākalya, dont elle substitue le nom à Śāliya.

⁽¹⁾ Mais la Smṛti mise sous ce patronage n'a pas de connexions védiques, et le nom a débordé le cadre du RV. Chez Pāṇini, les Bhikṣusūtra sont attribués à Pārāsarya.

De Mudgala, personnage obscur de RS. X. 102, il a été fait un *ṛṣi*, fondateur de *gotra* (ĀśvŚS. cité ASL. p. 382) et exégète (BD., à côté de Śākapūṇi et de Śakaṭāyana); le Prapañcahṛdaya p. 19 a bâti là-dessus un nom d'école.

Gālava (variantes diverses suivant les Purāṇa) est attesté comme grammairien dans le Nirukta et chez Pāṇini. Datta p. 88 l'identifie au Giriṇi Bābhavya que cite l'AB., et d'ailleurs Bābhavya est un patronymique des Gr̥hyasūtra du Rgveda. Au témoignage des Purāṇa et de l'épopée (Pargiter op. c. p. 316), Gālava (ou Subālaka) Bābhavya du pays Pāñcāla était un tenant du Rgveda : c'est même lui qui aurait promulgué la Śikṣā et le *kramapāṭha* selon un passage du MbBhār. XII.342, 103 qui remonte évidemment à RPr. XI.65. On voit que la tradition érudite des Śākala a persisté jusque dans le souvenir des bardes épiques. Là encore, le Prapañcahṛdaya instaure une désignation d'école ⁽¹⁾.

Sāliya n'est connu que comme nom de *gotra*, chez les grammairiens. De même Vātsyā qui est en outre un ritualiste du Śāṅkh. Ār. (Weber SBB. 1891 p. 802). Gārgya, qui figure tantôt dans cette série (Śaiś. Śikṣā), tantôt comme disciple de Bāṣkali junior (Viṣṇup.), est un nom trop répandu dans la littérature rgvédique et grammaticale pour qu'on puisse l'identifier sûrement. Quant au dernier du groupe, Śisira, on a déjà noté (§ 41) où il se situe. La Śikṣā qui relève de son patronage enseigne qu'il eut pour disciple Śakaṭāyana : on ne sera pas étonné de retrouver là le nom d'un grammairien qui fait autorité dans le Nirukta, dans le Prātiśākhya, chez Pāṇini et ailleurs

(1) Le nom de Gaja, que donne ensuite le Brahmāṇḍap. (= Viraja Bhāg.), est peut-être (avec Datta p. 126) à associer au Hāstika(kalpa) dont parle le Śābarabhāṣya I. 3, 11. Enfin il se peut que Śailālaka, var. d'Uddālaka (Vaitālaki) dans le Brahmāṇḍap., ait quelque chose à voir avec le Śailāli(sūtra) connu de Pāṇini (cf. ci-dessus § 32). Sur Pañgya, que Datta p. 124 restitue pour le nom initial du groupe (les variantes sont ici très aberrantes), v. § 32.

(Surya Kanta éd. de Rktantra p. 46 Kielhorn IA. XVI p. 102).

§ 46. Restent des noms isolés. Le seul qui ait quelque individualité est Śākapūṇi (ci-dessus § 39). Parmi ses disciples figure Vaitālaki (Dālaki Vāyup.), nom dont la forme authentique doit être Uddālaka (patronym. Auddālaki). Personnage connu à date ancienne, avec son patronymique Āruṇi, son nom est peut-être à rapprocher de l'école des Āruṇin dont parle le Mahābhāṣya et de l'Āruṇabrāhmaṇa que mentionne le Tantravārttika p. 164. Les sources védiques, il est vrai, relient les Āruṇin plutôt au YVNoir (§ 123), mais le rituel du Rgveda connaît un Āruṇi.

On peut relever encore Śatabalāka, dont le nom ressemble fort à celui d'un grammairien cité dans le Nirukta (Śatabalākṣa) et ayant pour patronymique Maudgalya. ⁽¹⁾

En dehors des Purāṇa, il faut rappeler, pour être complet, que la version atharvanique du CarVyūha (AVPariś. II p. 335) mentionne les Sādhyāyana et les Audumbara (cf. l'Audumbarāyana du Nirukta). Enfin le nom de Sulabhā, que donnent les *tarpaṇa* des Gr̥hyasūtra rgvédiques, évoque les Saulabhāni brāhmaṇāni que le Mahābhāṣya mentionne à côté des Yājñavalkāni. On notera les associations nombreuses du Rgveda avec le Yajus Blanc, qui répondent aux tendances du formulaire mantrique.

§ 47. On ne possède à date ancienne aucune donnée sur la répartition géographique des écoles du Rgveda, sinon l'indication isolée que les Śāṅkhāyana stationnaient dans le Gujrāt

⁽¹⁾ Il n'y a rien à tirer de Jānanti et Bāhavi, cités Prapañcahr̥d.; les noms sont puisés au *tarpaṇa* d'ĀśvGS. Quant aux Pañcālāḥ du Nidānasū. où Weber, les rapprochant de la Pañcālapadavṛtti de RPr. et ŚŚS., veut voir une école (Metrik p. 91 et 94), le terme est purement local et s'oppose à *prācya*.

nord (Mahārṇava cité Bühler trad. d'ĀpDhS. p. xxxiii). Pour des raisons internes on estime que l'AB. a été composé chez les Pañcāla (Keith trad. p. 45) et que la tradition Āśvalāyana est plutôt orientale (HIL. p. 54). Mais en définitive la situation des textes ṛgvédiques, à l'époque de la constitution du rituel, n'est pas différenciable d'avec celle des autres Veda. L'aspect de certains d'entre eux, les emprunts qu'ils ont faits à des textes similaires du Yajur= ou du Sāmaveda supposent des contacts prolongés.

Aujourd'hui les Rgvedin sont disséminés sur une grande partie du territoire, mais surtout dans le sud, où la tradition védique en général est mieux préservée. Vers l'ouest, la limite septentrionale serait marquée par le Gujrāt⁽¹⁾. Il s'agit en principe d'Āśvalāyana. La branche Śāṅkhāyana, qui a toujours été fort en retrait (cf. la rareté des mss.) et même peu estimée (Keith trad. des RV.-Br. p. 42 Weber ISt. I p. 34 n. 1 X p. 145 n. 2 et la polémique PB. XVII.4, 3 Caland ad loc.)⁽²⁾, n'est signalée nommément que chez les Gūjara (Bhattacharya p. 76).

L'épigraphie confirme la rareté des Śāṅkhāyana : ils sont signalés dans deux inscriptions de Kanauj, xii^e s., EI. VIII p. 154 IA. XVIII p. 17 et dans une autre de Māndhātā (Mālva), xii^e s., EI. IX p. 116. Les Āśvalāyana, tout en étant au total faiblement spécifiés, sont dispersés : on en trouve au Bengale (Barrakpur, dyn. Sena, EI. XV p. 284); dans la région de Jodhpur, viii^e s., EI. V p. 212; dans l'inscription précitée de Māndhātā où figurent dix donataires de l'école. Mais surtout dans le sud, à savoir dans la région de Tinnevely, xvii^e s., EI. III p. 256 et (xvi^e s.) XVI p. 289 (six donataires);

(1) Cf. J. N. Bhattacharya Hindu Castes (passim) J. Wilson Ind. Caste (passim) anonyme IA. I p. 163.

(2) Sur la falsification de certains textes, v. Bühler cité chez Peterson 2nd Report 1884 p. 4.

dans le district de Godāvarī, xv^e s., EL. V p. 60 et 63; à Kāncīpura, xvii^e s., EL. XIV p. 358; à Tanjore, dyn. Pallava, SII. II p. 339 et 519; au North Arcot, royaume de Vijayanagar, xiv^e s., EL. VIII p. 316 (deux donataires).

3. L'ATHARVAVEDA.

§ 48. Il y a un accord général sur le nombre des écoles de l'Atharvaveda ⁽¹⁾ : il est de neuf : ainsi dans le Carañavyūha, le Mahābhāṣya (I p. 9, 22), le Prapañcahṛdaya, chez Hemādri I p. 521. Seuls des ouvrages isolés attestent d'autres chiffres : cinq (Ahirbudhnyas. XII. 9 et XX. 21), dix (Ānandasamh. Caland Sacred Books of Vaikh. p. 8; Divyāv. p. 633 qui aboutit à dix en partant de deux branches successivement scindées), cinquante (MuktU. I. 13). Les noms sont assez bien établis, les variantes s'expliquant en principe par les déficiences de la transmission textuelle.

En tête vient le Paippalāda, qui tire son nom du maître Pippalāda ou Pippalādi. Outre les sources précitées, le terme figure dans plusieurs passages des AVParīśiṣṭa, et reparait dans le Mahābhāṣya. Le nom du fondateur est attesté dans la PrU. et autres Upaniṣad reliées à l'Atharvaveda, ainsi que dans le domaine épico-purāṇique.

Plus commun est le nom qui vient en second, celui du Śaunaka ou des Śaunakin, mentionné en de nombreux passages des Parīśiṣṭa et déjà dans Kauś. LXXXV. 8; il reparait lui aussi, çà et là, dans la littérature ultérieure, parfois corrompu en Kunakhī (dès le CarVy.). Le védisme connaît

⁽¹⁾ Références v. les textes cités § 15 et en outre Weber lSt. I p. 296 Omina u. Portenta p. 412 R. Mitra introd. au GB. p. 6 Roth AV. in Kaschmir p. 24 Sāyaṇa ad AVBhāṣya p. 25 et notamment Bloomfield JAOS. XI p. 377 Introd. au Kauś. p. xxxii et The Atharv. p. 11.

un personnage du nom de Śaunaka, qui figure dans le Rgveda comme un ritualiste et phonéticien réputé (§ 18; 34); il est difficile de faire le départ entre le maître du Rk et celui que les commentaires appellent Śaunakātharvaṇa (Ahnenc. p. 96). La mention du «sacrifice de Śaunaka», bien qu'elle soit dans un texte atharvanique (Vait. XLIII. 25), se réfère certainement à l'école Śāṅkhāyana (KB. IV. 7). L'identification se heurte même à des difficultés dans les deux traditions à la fois : la règle de la Caturādhyāyikā qui est attribuée à Śaunaka (I. 8, cf. note de Whitney) n'est ni admise par le traité lui-même, ni conforme à l'usage du Prātiśākhya du Rk, tandis qu'une autre règle de VPr. (IV. 119) attribuée aussi à Śaunaka coïncide avec la doctrine que le TPr. (XIV. 13) met sous l'autorité de Vāḍabhikāra (Whitney note ad APr. II. 6).

§ 49. Les deux écoles qui précèdent ont à leur actif des textes précis. Celles qui suivent ne sont pour nous que des noms sans consistance. Le Jājāla, que citent les Paṇiṣṭa, Sāyaṇa et le Mahābhāṣya, est à mettre en rapport avec le nom du maître Jājāli conservé par l'épopée et par les Purāṇa. Cette concordance laisse peu de chance à certaines variae lectiones, parmi lesquelles Jābala s'est accrédité, sans doute par confusion avec une école yajurvédique de ce nom (§ 125). Jalada, qui pourrait être un doublet du précédent, est authentifiable comme nom distinct par deux passages des Paṇiṣṭa, l'un (XXII. 2, 4) donnant la forme Jaladāyana, l'autre (II. 5, 2) alléguant que le roi qui emploie un Jalada pour chapelain conduit son royaume à la perte. La même valeur péjorative s'attache aux Mauda (nom fréquemment corrompu dans les textes), qui est cité aussi dans les Paṇiṣṭa, avec le patronymique Maudāyana. Le Mahābhāṣya accouple le nom au Paippalāda, comme s'il y avait une affinité entre ces deux

groupes. Les Purāṇa conservent le souvenir d'un Moda (§ 72).

Les noms qui restent sont plus obscurs encore : Staudāyana, forme garantie par les Pariś. XXII. 2, 4 (variantes Tautta, Tauda — celle-ci notamment chez Sāyaṇa — etc.); Devadarśa, nom associé aux Jājala dans les Pariś. XXII. 2, 3 et aux Śaunakin dans Kauś. LXXXV. 7 (repris dans les Purāṇa, et confirmé par les Daivadarśin du *gaṇapāṭha*, Gaṇaratnam. n° 305); Brahmapada, forme corroborée par Sāyaṇa, mais concurrencée par diverses variantes qui se sont fait jour jusque dans les Purāṇa § 72; Cāraṇavaidya (ou °vidya) Pariś. XXII. 2, 4 Keśava ad Kauś. VI. 37 Sāyaṇa et textes purāṇiques. Comme le note Bloomfield The Atharv. p. 13 et contrairement à l'usage des autres Veda, plusieurs de ces noms désignent moins des fondateurs d'école que des groupements professionnels sans parrainage, ainsi Brahmapada «les tenants du Brahma(veda)», Cāraṇavaidya, peut-être «les médecins ambulants» et Jalada «les donneurs d'eau»; certains ont l'air de sobriquets. Ce fait montre bien que les Atharvan n'ont pas réussi à fonder un corps régulier d'écoles : il est en accord avec les résultats auxquels nous achemine l'examen des textes.

§ 50. Tout se passe comme si la Saṃhitā qui est aux origines de cette tradition s'était scindée de bonne heure en deux versions fort divergentes. D'une part le texte Śaunaka, la vulgate, qui se présente avec toutes les garanties d'une transmission fortement étayée. D'autre part un texte démun, à demi tombé en oubli dès une haute antiquité, le Paippalāda. L'un et l'autre ont puisé dans une source commune, sans doute très riche en *mantra*, mais inorganique, des matériaux en grande partie similaires, mais qu'ils ont arrangés et conservés différemment.

Le Śaunaka comporte un *saṃhitāpāṭha*, un *padapāṭha*, deux *Prātisākhya*, deux *Anukramaṇī*, des divisions internes extrêmement serrées (en *prapāṭhaka*, en *kāṇḍa*, en *anuvāka*, en *sūkta* — mélange de divisions ṛgvédiques et yajurvédiques; éventuellement aussi en *paryāya*(*sūkta*), opposés aux *artha*-(*sūkta*), division inconnue ailleurs), le tout organisé en trois grands ensembles que suivent, selon la bonne méthode védique, des appendices secondairement annexés. Un texte accentué, métrifié (sauf quelques rares portions qui ont échappé au versificateur)⁽¹⁾, visiblement aménagé sur le plan systématique d'une grande *Samhitā*.

D'autre part, le *Paippalāda*⁽²⁾, texte nu — transmis par un manuscrit unique⁽³⁾ —, incomplet, non accentué⁽⁴⁾, obéissant à des principes de classement sommaires ou inconséquents, plus riche que la vulgate en portions non métriques ou faiblement métriques; enfin et surtout un texte mal préservé, attestant des séries de corruptions, les unes purement auditives ou graphiques, les autres profondes, dont l'ensemble n'a rien de comparable dans la littérature védique. A cet égard le *Paippa*

(1) Traces d'un mélange vers/prose imitant l'usage du Yajus Noir? Voir le détail des faits chez Whitney-Lanman trad. p. cxxvii et passim; Bloomfield *The Atharv.* p. 34 et passim.

(2) Première description d'ensemble Roth AV. in Kaschmir, passim Whitney-Lanman p. lxxxiii et passim et 1013 (concordance); Bloomfield *The Atharv.* p. 14 JAOS. XX p. 184 John Hopkins Univ. Circ. 1902; Barret JAOS. XLVI p. 8 et introd. aux éd. partielles du Paipp. (de JAOS. XXVI à LVIII) ainsi que Books sixteen and seventeen, B. nineteen a. twenty. Il demeure un travail immense à faire, au point de vue philologique et linguistique (cf. Galand *ArchRel.* XI p. 134).

(3) Barret signale JAOS. L p. 43 (et aussi XLVIII p. 65) une copie du Paipp., qui n'a de valeur que pour les cas où le ms. original en *śāradā* présente une lacune. Sur un ms. connexe, v. Cat. Skt Mss India Office n° 4529.

(4) Il y a cependant des traces d'accentuation, avec un système voisin de celui de la MS., Barret JAOS. XXVI p. 200 (et cf. déjà Buhler *Det. Report* p. 36) Books nineteen... p. 1 et 89 : cela notamment dans des passages d'origine ṛgvédique, comme XIII. 7 et 8.

lāda est d'ailleurs un reflet des tendances atharvaniques plus fidèle que la Saṃhitā relativement ordonnée et normalisée des Śaunakin.

§ 51. Mais la familiarité où nous sommes avec le Śaunaka ne doit pas nous faire perdre de vue que la valeur de toute cette tradition n'est pas du même ordre que celle du Rgveda, voire du Sāma= ou du Yajur-veda. Le *padapāṭha*, qui paraît avoir été conçu à l'imitation de celui de la Rksaṃhitā (Weber ISt. XIII p. 6), est souvent erroné, sans même parler du livre XX où il devient tout à fait défectueux; les Anukramaṇī n'offrent pas non plus de grandes garanties (Whitney-Lanman p. LXIX et LXXIII). L'accentuation est médiocre (Whitney éd. de l'APr. p. 168; traces de notations diverses, en grande partie d'origine MS.-KS., Whitney-Lanman p. cxxi). La métrique, également lacunaire, parfois ne va pas au delà d'un nombre fixe de syllabes sans rythme marqué⁽¹⁾. Enfin les deux derniers livres, XIX et XX, sont certainement surajoutés au corpus ancien. Le livre XX qui, à peu d'exceptions près⁽²⁾, est fait d'emprunts sans aucune variante (sinon le glissement systématique de *l* à *l̥*) à la Rksaṃhitā, n'est autre, comme l'a montré Caland (trad. du Vait. p. vi ZDMG. LIII p. 227 et cf. déjà WZKM. XIV p. 115 XVIII p. 190) que le recueil des strophes et des hymnes à réciter par les aides du *brahman* et plus particulièrement par le *brāhmaṇācchamsin*, au cours du sacrifice de

(1) A vrai dire une étude métrique de l'AS. reste à faire. Elle mettrait en évidence des combinaisons mixtes (entrée de *pāda* à cinq syllabes, et fin de *pāda* correspondant aux vers où l'entrée est de quatre syllabes), Oldenberg ZDMG. LX p. 690 n. 1.

(2) Quelques hymnes ou morceaux dispersés, et en outre le groupe *kuntāpa* qui appartient en propre aux Khila du RV., d'où il a passé massivement dans ŚSS. XII. 14-24. Sur ce groupe singulier, d'allure *āranyaka*, peut-être un vieux Mantrapāṭha des Vṛātya dont la prose «*brāhmaṇa*» correspondante serait figurée par AS. XV, v. Bloomfield The Atharv. p. 97 Hymns of the AV. p. 688 et surtout (mais aventureux) Hauer Der Vṛātya I p. 267.

soma. Ordonné selon la séquence liturgique, ce recueil devait faire partie d'abord du rituel ṛgvédique; il a été annexé à l'Atharva relativement tard (d'où son absence dans le Paipp.), du jour où le *brāhmaṇacchamsin* c. suis fut attiré dans la sphère du *brahman*. On peut situer approximativement cette affiliation : le livre XX est connu du Vaitāna, peut-être du Gopatha; il ne l'est pas du Kauśika, mais c'est que, comme le note Caland, ce Sūtra n'avait pas de motif à citer un recueil si étranger au vieux fonds des Atharvan. Le Prātiśākhya l'ignore.

Le cas du livre XIX est bien différent. C'est un simple supplément aux livres qui précèdent, et notamment aux livres I à VII; l'un de ses hymnes (n° 23) suppose même la codification de I-XVIII (Whitney-Lanman p. cxli et 895; cf. déjà Weber Ist. IV p. 432). Tout comme XX, le livre XIX est ignoré du Prātiśākhya (Whitney éd. p. 581) et de la Pāñcapāṭalikā, la plus ancienne des deux Anukramaṇī. Il a été faiblement utilisé par le Kauśika, qui cite cinq fois *sakalapāthena* les *mantra* qu'il lui emprunte (Bloomfield éd. de Kauś. p. xl); faiblement aussi par le Vaitāna, qui a pu puiser ailleurs les rares concordances qu'on y trouve; il est ignoré enfin du Gopatha. Il faut descendre à un texte mineur comme le Śāntikalpa pour voir XIX mis sur le plan des autres livres (Bolling TrAmPhAss. XXXV p. 80). La division en *prapāṭhaka* et en décades y fait défaut, aussi bien que dans XX. Le corpus des Atharvāṅgiras, en somme, est loin d'avoir été achevé avec le même soin que celui du Rgveda ⁽¹⁾.

§ 52. L'Atharvasamhitā ancienne I-XVIII ⁽²⁾ est soumise à des

(1) Comme dans tous les textes «récents», l'influence du RV. grandit au livre XIX : ainsi *jyesthá* de l'AS. ancien passe à *jyēsṭha* (comme dans la RS.) au livre XIX (et XX), Lanman note ad AS. XIX. 53, 8.

(2) Weber Ist. IV p. 432 avait cru pouvoir poser une unité I-XVI d'après les données de l'AVParís. 46; mais cela ne tient pas.

principes numériques qui rappellent ceux du Rgveda, mais qui sont moins précis et traversés de nombreuses dérogations. Dans la première masse, I-VII, composée d'hymnes brefs à sujets divers, de type étroitement « magique » en général, le nombre normal (le *nimitta*) des vers par hymne est d'abord en croissance régulière — 4, 5, 6, 7, 8 — puis en décroissance — 3, enfin 2-1 (ce dernier formant le livre VII) —, arrangement sinueux dont on retrouve le schéma dans le canon bouddhique. Les hymnes à vers unique ou à vers double sont quelque chose de proprement atharvanique; ils conviennent pour des incantations particulières, et il n'y a pas lieu de considérer avec Lanman (trad. p. cli) que le livre qui les a recueillis soit de ce seul fait un appendice (Oldenberg ZDMG. LX p. 690). Le total des hymnes par livre (35 36 31 40 31 142 118) n'enseigne aucune orientation claire. En revanche, le total des vers par livres va nettement en croissant jusqu'à VI inclus : c'est ici qu'on pourrait suspecter l'authenticité de VII, qui brise une série continue.

Dans la deuxième masse (VIII-XII, hymnes longs à sujets divers, de préférence cosmogoniques ou « mystiques »), le total des vers par livre va également en augmentant jusqu'à X inclus et très probablement jusqu'à XI : là encore le dernier livre du groupe interrompt une tendance. La moyenne des vers par hymnes monte continûment, et le nombre même des hymnes est tout à fait stable (10 10 10 10) pour tomber à 5 au livre XII. A l'intérieur de cette série, comme d'ailleurs de la précédente, la place des hymnes dans chaque *kāṇḍa* est relativement libre, n'étant soumise qu'à une assez vague connexion de sujets ou au procédé intermittent de la « concaténation ». Avec le livre VIII apparaissent les décades, à partir de XII l'unité devient l'*anuvāka*. La mise en ordre de la Saṃhitā s'est faite par une sorte de progrès dont les parties du texte antérieurement « codifiées » n'ont pas bénéficié.

La troisième masse, XIII-XVIII, hymnes longs et sujets unitaires, donne en ordre dégressif aussi bien le nombre des hymnes que celui des vers par livre, mais ici encore le livre terminal fait exception. Il faut rappeler enfin que le nombre des hymnes et celui des vers décroissent de l'un à l'autre des trois grands ensembles.

Il y a en tout cela une sorte de compromis entre l'ordonnance numérique de la Rksamhitā et la séquence « logique » des Samhitā du Yajus. A vrai dire, d'ordre rituel précis il ne pouvait être question dans un Veda où prévalent les prières magiques brèves ou des hymnes « littéraires », sans lien avec un cérémonial adéquat⁽¹⁾. Les quelques hymnes, ceux des pratiques nuptiales ou funéraires, qui supposent un procès rituel soutenu, s'écartent précisément de toute ordonnance pratique; les vers sont comme rebrassés au hasard. L'Atharvasamhitā s'est constituée par le rapprochement de groupes d'hymnes représentant des tendances parallèles, et l'ensemble a été assujetti, de manière fort imparfaite d'ailleurs, à quelques normes de classement et de facture.

§ 53. Le Paippalāda est le produit d'un arrangement différent. Les neuf premiers livres présentent par hymne un nombre de vers qui va en ordre ascendant, depuis 4 vers jusqu'à 12. Mais il s'agit là d'une moyenne, qui n'exclut nullement la présence d'hymnes plus longs ou plus brefs : dès l'abord nous voyons le Paippalāda bien moins rigoureux que l'autre version. Ce déséquilibre s'accroît dans les livres qui suivent, où le nombre moyen des vers flotte entre 10 et 16 jusqu'au livre XIII, puis atteint 17 et 23 aux livres XIV et XV pour retomber

⁽¹⁾ Même dans les hymnes magiques, la comparaison avec le Kauśika met en lumière le fait que d'anciens hymnes indépendants ont fusionné, que des hymnes jadis unitaires ont été fractionnés. Et dans l'ensemble ce Sūtra puise dans la Samhitā avec la même liberté que d'autres Sūtra puisent dans la RS.

entre 15 et 10 aux livres XVI à XX. Quant au nombre des hymnes, de l'un à l'autre des vingt livres, il suit une ligne d'abord décroissante, puis indistincte, 112 91 40 40 40 22 19 20 25 16 7 7 14 4 23 155 41 32 55 et 61. Enfin le total des vers pour ces mêmes livres fournit (les chiffres étant incertains pour les deux premiers) 400, 470, puis 274 298 358 236 206 225 304 160 80 91 232 84 223 1425 410 297 871 et 566. La résolution d'hymnes composites, l'agré-gation d'hymnes indûment séparés, ne pourront jamais résorber qu'une partie de ces anomalies. Les hymnes *dvyrca* et *trca* répondant à Śaun. VII, pour autant qu'ils sont attestés dans le Paipp. I-XVII, se trouvent agglomérés à des vers d'autre provenance pour former des hymnes plus longs, cf. Paipp. I. 103 ou 109 avec Śaun. VII. 79 ou 42 : il n'y a pas un seul verset isolé ou gémîné qui leur corresponde dans lesdits livres du Paipp. Plus souvent encore, les hymnes longs de Śaunaka, ceux qui sont subdivisés en décades, se décomposent en séries d'hymnes contigus (plus rarement, séparés) dans le Paippalāda (cf. Paipp. XVI. 127-132 = Śaun. X. 5) : aucun hymne n'a plus de 28 vers.

Rappelons enfin que l'ensemble dépasse de 500 vers environ (sur un total de 6500 Barret JAOS. XLVI p. 8) l'ampleur du Śaunaka, et que le matériel nouveau par rapport à celui de la vulgate (qu'il soit inédit ou bien qu'il coïncide avec des éléments de RS. ou de YS.) est considérable : non moins de 1538 vers sur un total de 3126 que comptent Paipp. I-XII ⁽¹⁾.

(1) Ce sont en particulier des imprécations, mais aussi quelques hymnes à destination sacrificielle, rite des syzygies I. 51 et 102, *agnihotra* V. 15, *goṣṭoma* V. 16 etc. (Barret JAOS. XLVI p. 13 et déjà Roth Atti IV° CO. I p. 95). A cet égard le Paipp. atteste le souci de se rapprocher du grand culte. On notera que les hymnes hiératiques à Indra I. 32 et II. 12 de la RS. sont passés dans le Paipp., alors qu'ils n'offrent rien d'atharvanique : c'est dû à la faveur que le Paipp. montre en général pour la tradition ṛgvédique.

§ 54. Les rapports Śaunaka-Paippalāda pourraient être précisés bien davantage. Ainsi on notera que le Paipp. I-IV se retrouve dans les livres correspondants de Śaun. On peut en conclure qu'il s'agit là du fonds le plus ancien, comme certains indices internes tendent à le faire croire aussi. Seul l'ordre des hymnes à l'intérieur de chaque livre est divergent. Au contraire, le Paipp. V ne répond que mal à Śaun. V; les éléments en sont disséminés (un groupe compact étant présent dans Saun. IV. 22-33). Le Paipp. VI ne répond jamais à Śaun. VI, mais figure à l'état dispersé dans la vulgate, avec la majorité des hymnes de Paipp. VII à XV, sauf qu'un groupe de Paipp. X et XI est massé dans Śaun. XIX et un groupe de Paipp. IX dans Śaun. V. Une concordance plus nette s'établit à partir de Paipp. XVI, qui englobe tout Śaun. VIII et IX et presque tout X et XI, tandis que les deux livres suivants équivalent respectivement à Śaun. XII (et une partie de X) et XIII-XVII. Avec Paipp. XIX, on revient à la dispersion : les hymnes se laissent repérer à travers les sept livres initiaux du Śaunaka, et spécialement dans VI. Enfin le livre terminal du Paipp. est également présent dans divers points de la vulgate, surtout dans VII.

Un certain nombre d'hymnes ou de fragments manquent dans Paipp., et même de petits groupes d'hymnes brefs; ces lacunes sont plus marquées dans les parties répondant à Saun. XIX, et, sauf quelques vers isolés, rien n'est représenté de Śaun. XV et XVIII. De même le livre final de Śaunaka fait entièrement défaut, sauf les rares strophes qui ne sont ni ṛgvediques ni Khila (Paipp. XIII. 7, 12; 17 et suiv. = Śaun. XX. 34, 12; 16 et suiv.).

§ 55. Ces faits montrent d'abord l'autonomie du Paippalāda. En dehors des sinuosités du Śaunaka, l'arrangement, qui demeure rudimentaire, a pu s'en faire d'un coup et sans doute avant l'époque exigeante où ont été élaborés les agencements

et les divisions complexes du Śaunaka, de la Sāmasaṃhitā (-Kauthuma), de la Taittirīya. Les moyennes de vers par hymne sont obtenues par une courbe accentuée, pour l'établissement de laquelle on ne tient compte que d'une majorité d'hymnes en chaque livre. En outre, si les trois grandes masses de la vulgate sont représentées, et avec le même ordre, dans le Paippalāda, les deux derniers livres de celui-ci appartiennent au fonds « magique » qui est celui de la première masse.

Il est clair que Śaun. XIX a regroupé des éléments qui dans Paipp. se trouvaient répartis à travers tout le corpus et dont aucun indice ne trahit le caractère « postérieur »; on admet que Śaun. XIX provient de Paipp. (Barret JAOS. XL p. 151 XLIV p. 263 Studies... Bloomfield p. 19 et déjà Roth AV. in Kaschmir p. 18), lequel a des leçons nettement meilleures et a imposé sa marque malgré l'accord d'autres Veda ⁽¹⁾.

Il est probable aussi que Śaun. VII, et même VI, qui rompent comme on a vu la gradation, ont été empruntés à Paipp. XIX et XX. On n'a pas de peine à expliquer pourquoi Śaun. XX, petite Samhitā rituelle (§ 50), manque dans Paipp., ainsi que Śaun. XV qui traite du Vrātya, intrusion locale et peut-être récente dans le domaine des Atharvan. L'absence de Śaun. XVIII qui donne des *mantra* funèbres, c'est-à-dire relevant d'un Pāṭha « domestique », est également explicable, alors que la présence des *mantra* nuptiaux (= Śaun. XIV) peut tenir à l'influence de RS. X. 85. On conçoit enfin sans peine que le Paipp. resserre en deux livres toute la matière que Śaun. étale malhabilement dans ses seconde et troisième

⁽¹⁾ C'est ainsi que l'hymne au Puruṣa (RS. X. 90) oppose les deux Samh. jointes (Śaun. XIX. 6 Paipp. IX. 5) à celles des autres Veda (cf. *sahāsrabāhuḥ* 1). Les deux hymnes Śaun. XIX. 10 et 11 dédoublent RS. VII. 35 : de même chez Paipp. — Śaun. XIX. 13 suit exactement Paipp. VII. 4 (sauf *sakhāyo* : *satvāno* 6) en s'opposant aux autres Samh. Seule parfois diffère la coupure de l'hymne, Śaun. XIX. 28-30 répond à Paipp. XIII. 11, qui laisse uni ce que Śaun. a dissocié artificiellement.

divisions. Le progrès de la vulgate vers une articulation plus développée ne doit pas dissimuler son caractère composite et l'insertion d'éléments non atharvaniques.

§ 56. Mais c'est surtout l'état du texte qui fait apparaître la supériorité relative du Paippalāda, là où, derrière les vices de la transmission, on peut espérer atteindre une forme plus pure.

Il a été noté (Barret Studies... Bloomfield p. 1 portant sur les livres I-XII et PrAmPhAss. LXIII p. LXIV) que le Paippalāda est plus voisin de la Rksamhitā que ne l'est Śaunaka. Une série de *mantra*, soit dispersés, soit, plus souvent, compacts, sont communs aux deux traditions (éventuellement en outre, à celle du Yajus). D'autre part, dans les *mantra* rgvédiques que les deux Samhitā possèdent l'une et l'autre, le Paippalāda se rapproche du Rk. Il est vrai qu'elles font également bloc contre les leçons étrangères. Mais le cas inverse n'en est que plus significatif. L'accord avec le Rgveda n'a pas de portée chronologique, puisqu'il caractérise divers textes védiques, plus ou moins tardifs. Mais dans le cas du Paippalāda, l'adhésion n'est pas exempte de liberté : de temps à autre émerge une variante, souvent sans signification particulière (ainsi les changements dans l'ordre des mots, Oertel SBBay. 1940 7 p. 111), parfois linguistiquement «normalisante» ou du moins adaptée à la norme de l'Atharvaveda⁽¹⁾. La variation dans la séquence des strophes est fréquente. Les emprunts de

(1) Ainsi *śrūyate* I. 107, 3/ *śrūvire* RS. X. 168, 4; *vājayantam* IV. 28, 4/ *vājāyan imāhe* RS. I. 106, 4. Dans l'hymne à Indra I. 32 le Paipp. XIII. 6 remplace le difficile *rujānāḥ* 6 par *ravānāḥ*, *amuyā* 6 par *amunā*, (d)*hrādūnim* 13 par *dhrājīnam*, *yuyudhāte* ibid. par *vividhāte*. D'autres formes aussi ou plus archaïques encore sont maintenues. De même l'autre grand hymne à Indra II. 12 ne présente comme variantes (XIII. 7) que *babhūṣam* (sic) pour *babhūva* 9, *ojāyāmāno* pour *ojāyāmānam* 11, *vasete* pour *namete* 13, changements peu significatifs.

versets ou de *pāda* isolés sont comme toujours plus fragiles que les emprunts massifs. L'accord est presque total pour VIII. 14 (fondé sur RS. I. 95); pour XV. 10 et suiv., fondés sur RS. VI. 75; ou pour VI. 1 = RS. X. 120; XVI. 66 et suiv. = RS. I. 164; V. 38 et suiv. = RS. X. 136 et 126. Le remaniement se laisse constater de préférence dans un hymne « magique » assujetti à une pratique déterminée (IV. 16 = RS. I. 191) ou dans un morceau strictement rituel comme l'hymne à Sūrya passé dans Paipp. XVIII. L'incantation contre le *yakṣma* Śaun. II. 33 (déjà étudiée par Prol. p. 243) comparée à RS. X. 163 et à Paipp. IV. 7 permet de voir des connexions complexes : dans l'ensemble, les deux Atharvasaṃhitā s'accordent pour amplifier RS., pour changer la place de plusieurs *pāda*, pour varier quelques expressions (*udārād ādhi* Śaun. *udarād uta* Paipp. : *hṛdayād ādhi* RS. — *plīhnō yaknās* AS. : *yaknāḥ plāṣṭ-bhyo* RS. etc.), pour dédoubler une strophe et modifier profondément la finale (le début des hymnes est toujours plus stable que leur terme). Mais chacune des deux Atharvasaṃhitā suit aussi ses voies propres (*yāste* Śaun. 7 *baddham* Paipp. : *jātām* RS.) et tantôt Śaun. (*chūbukād : āsyād* Paipp.; *jihvāyā : lalātād* Paipp.; *bāhūbhyām : urasto* Paipp.), tantôt Paipp. (*lomno-lomno : lōmni-lōmni* Śaun.) est plus voisin de la Rksaṃhitā, que Śaunaka glose maladroitement au v. 5 en introduisant un *bhāsadaṃ* pléonastique tiré de RS. *bhāsadād*, ou qu'elle élargit au vers final par l'insertion d'une circonstance locale (*kaśyāpasya vībarhēṇa*) qui fait défaut dans le Paippalāda. Enfin le mélange des refrains *vī vrhāmi te* et *vī vrhāmasi* chez Śaunaka révèle un compromis entre la RS. qui a partout *vī vrhāmi te*, et le Paipp. qui a partout *vī vrhāmasi*.

Même un *mantra* isolé, s'il est reproduit à des fins purement esthétiques, ne subit pas le même traitement qu'un *mantra* pétri et repétri pour la pratique du culte.

§ 57. Un autre trait remarquable du Paippalāda est le rapprochement avec le Yajurveda, tantôt avec l'ensemble des Samhitā — ou, pour mieux dire, avec la Yajusamhitā d'où dérivent nos textes —, tantôt et plus souvent avec des traditions particulières. Un exemple typique de rapprochement générique est Paipp. IX. 1 ou encore XI. 6 (= TS. IV. 1, 8; 2, 6 et parallèles). Pour le second cas, ce sont les Taittirīya ou les Kāṭha (Barret JAOS. XLII p. 114 PrAmPhAss. LXIII p. LXIV) qui sont en cause : cf. XV. 1 et 2 avec TS.; V. 2, 8; 27, 8 également avec TS.; IX. 5 avec KS.; XIV. 68, 8 avec MS.-KS. Dans l'hymne au Puruṣa, Paipp. *ucyate* IX. 5, 5 et *cakrire* 12 qui s'opposent à *ucyete*, *cakre* des autres versions sont aussi les leçons que donnent les *ṛcaka* du Kāṭha; *pravīṇāḥ* Paipp. (Ved. Var. II p. 408) est intermédiaire entre *prāpīnāḥ* des Taitt. et *prāpītāḥ* de Śaunaka, comme *vasumatīḥ* (ibid., p. 118), entre *vásumanāḥ* Taitt. (et variantes proches) et *vasuvāniḥ* Śaun. L'hymne « deo ignoto » (RS. X. 121) offre dans la version Paippalāda (IV. 1) un amalgame de leçons autonomes, de leçons fidèles au modèle, d'autres enfin qui sont conformes au Yajurveda (MS.-KS., identiques l'une à l'autre). Ces dernières sont très caractéristiques (cf. notamment *ojodā*, *dīśo yasya pradīśo pañca devīḥ*, *yo antarikṣaṇi vimame variyaḥ* Prol. p. 314); toutefois un *pāda* comme Paipp. *ya ime dyāvāprthivī tastabhāne adhārayad avasā rejamāne* montre bien l'intrication des traditions : RS. a *yām krāndasī avasā tastabhāne abhy aikṣetām mānasā réjamāne* et MS. *yā ime dyāvāprthivī tastabhāne dhārayad rōdasī réjamāne*, donc très voisin de Paipp., mais avec une redondance difficilement authentique (*dyāvāprthivī / rōdasī*) que le Paipp. a évitée en demeurant un peu plus près de la RS., tandis que Śaun., qui commence comme RS., s'éloigne ensuite délibérément : *yām krāndasī dvataś caskabhāne bhiyāsāne rōdasī dhwayetām*. Dans cet hymne les deux versions Atharva s'opposent l'une à l'autre un peu partout, tout en puisant (comme aussi

MS. et les autres textes) aux leçons que leur fournissait l'hymne même de la RS. duquel dérive en fin de compte X. 121, c'est-à-dire l'hymne à Indra II. 12. Mais elles ont en commun de supprimer les deux strophes finales de RS. et de réaménager, en clausule, chacune pour son compte, la strophe qui précède, la dernière de celles qui portent le refrain.

§ 58. Une comparaison directe Śaunaka-Paippalāda mettrait en évidence un peu partout des formes meilleures, linguistiquement ou sémantiquement plus plausibles, du côté de cette seconde version. Dans le grand Hymne à la Terre (Śaun. XII. 1 = Paipp. XVII. 1 et suiv.) les expressions *yasyām devā amṛtam anvavavindan* 3, *pinve* 3, *jīvati viśvam ejat* 4, *naṣ payaḥ* 2, 1, *adhi śthām* 3, *juhvati* 3, 3 *str̥tā* 7, *hiranyavakṣasam* 8 et d'autres encore, sont, pour des raisons diverses, supérieures à celles de Śaunaka ⁽¹⁾. Il se produit plus d'une fois que les versets de Śaunaka qui excèdent la norme numérique ou qui endommagent l'unité d'un sujet font défaut dans le texte concurrent. En revanche, l'ordre des vers, constamment bouleversé chez celui-ci, est souvent indéfendable, et les passages profondément corrompus sont rarement améliorés par la confrontation. Il y a des éléments atharvaniques dont l'origine se perd, et que les deux Saṃhitā ont conservés sans fidélité.

§ 59. Comment ces deux Saṃhitā évoluent-elles dans la littérature qui a suivi? Il faut tenir compte d'abord que la

(1) Qu'on observe, pour le livre I de Śaunaka, les vers de Paipp. répondant à Śaun. 17, 1; 20, 1; 22, 1; 24, 1; 25, 2 et 3; 26, 2; 30, 3; 32, 3 et les notes de Whitney-Lanman ad loc. Ad Śaun. II. 5, 1-4, le Paipp. omet trois «insertions» (*upasarga*) que le Nidānasū. confirme avoir manqué à date ancienne, témoignage précieux aperçu par Weber ISt. XIII p. 146 et cf. Caland trad. de PB. ad XII. 13, 22. Les citations d'AS. dans le Nir. III. 4 et VI. 12 marquent une certaine parenté avec le Paipp., cf. Bloomfield The Atharv. p. 45 Skold The Nir. p. 45.

situation générale des traités rituels qui dans les autres Veda donne la séquence Brāhmaṇa-Śrautasūtra-Gr̥hyasūtra est brouillée chez les Atharvan. C'est un des signes de l'organisation secondaire de ce Veda. La chose est claire pour les Sūtra. Le Vaitāna⁽¹⁾, qui répond aux Śrauta connus ailleurs, est plus jeune que le Kauśika qui répond aux Gr̥hya : Caland (GGA. 1900 p. 404 et plus explicitement WZKM. XVIII p. 186 Bijdr. tot de kennis d. AV. p. 3) et Bloomfield (JAOS. XI p. 379 The Atharv. p. 16 éd. de Kauś. p. xxii GGA. 1912 p. 3) sont d'accord. Cet ouvrage en effet renvoie par de nombreuses citations en *pratīka* à des *mantra* qui sont donnés in extenso, quelle que soit leur provenance, par Kauśika, en sorte que le Kauśika joue le rôle (selon l'expression de Bloomfield) d'une Samhitā du Vaitāna. A d'autres égards encore le Vaitāna en dépend; le formulaire et les désignations techniques sont les mêmes de part et d'autre.

§ 60. Cette interversion tient à deux faits. En premier lieu le Vaitāna n'est nullement un Śrautasūtra complet : c'est un texte rudimentaire, passablement schématique (cf. le traitement du *rājasūya* Weber Rāj. p. 138 ou de l'*agnihotra* Dumont L'Agnih. p. 204), fait à l'intention du *brahman* et de ses aco-

⁽¹⁾ Ce nom n'est pas celui du «promulgateur», comme il est d'usage, et le traité se recommande même d'un maître anonyme (I.3). Bloomfield JAOS. XI p. 377 évoque la possibilité que l'auteur soit Kāśyapa, dont le Kalpa est accouplé à celui de Kauśika par le MhBhāṣ. IV. 2, 66 vt. 6. De même Gopatha n'est probablement pas un nom de personne à l'origine, et le terme a pu se créer par analogie de Śatapatha; un Gopatha est cependant «personnifié» Paris. XXVII. 2, 5 et XXVIII. 1, 2 ainsi que dans la Br̥hatsarvānukr. Quant à Kauśika, c'est bien le nom d'un maître (cité Vait. I. 3; le nom avec d'autres résonances est déjà ṛgvédique; frère de Pippalādi d'après certaines traditions), relativement peu attesté au total et cité une fois dans le MhBhār. (à côté de Paippalādi). On lui confère aussi la paternité des Parisīṣṭa (Paris. XLIX. 4, 9), et les grammairiens (cf. Pāṇ. IV. 3, 103) tirent de son nom une «école» des Kauśikīn.

lytes (Sāy. AVBhāṣya I p. 27) pris comme officiants du culte solennel; il reprend et développe le *brahmatva* traité par les manuels des autres Veda. La relation du Vaitāna est étroite avec le livre XX de l'Atharvasaṃhitā qui donne dans le même ordre les récitation sômiques; on peut même supposer qu'il n'emploie que secondairement (à travers Gopatha ?) le gros de la Saṃhitā. Ce livre XX dont on a vu la nature particulière (§ 51) a dû être compilé en même temps que le Sūtra ou peu avant (Caland trad. de Vait. p. viii) : on a là, dans le domaine de la *śruti*, un exemple presque unique de cette adaptation d'un Mantrapāṭha à un rituel limité, qui a été pratiquée dans le domaine du Gr̥hya et que les Atharvan ont dû opérer à l'imitation du Gr̥hya. Car ces milieux sont ceux par excellence qui ont été le siège de l'interaction des deux cultes.

§ 61. En second lieu, le Kauśika lui-même n'est pas un Gr̥hyasūtra ordinaire. Sauf l'épisode traditionnel du *vaśāśa-mana*, les *kaṇḍikā* 7-52 décrivent des actes magiques et exploitent à fond l'Atharvasaṃhitā, surtout les hymnes brefs de la première division. Il ressemble donc à cet égard aux Śrautasūtra ou même aux Brāhmaṇa des autres Veda, avec la même manière de fragmenter les hymnes et de les faire servir à des fins diverses. C'est aussi, vu le caractère des pratiques qu'il définit, un Vidhāna tout comme le Sāmavidhāna ou le Rgvidhāna; mais beaucoup mieux organisé, et, conformément à l'intention profonde du quatrième Veda, exhaussé au rang même du Kalpa et plus précisément au niveau des parties « solennelles ». Le reste du Kauśika est du rituel domestique comparable⁽¹⁾ à celui des autres Gr̥hyasūtra, et apparemment compilé à une époque où l'on voulait apparier l'Atharva à l'ensemble du système védique.

(1) Fort original dans le détail et la présentation, cf. Caland Todtengebr. p. 13; 26; 33; 39 et passim pour le rituel des morts; Haas Ist. V p. 378 pour le rituel nuptial. Aux yeux de Sāyaṇa ad AVBhāṣya I p. 25 le Kauś. est le texte fondamental; les autres Sūtra en dépendent.

Malgré des différences de style, le traitement des faits s'y inspire de la portion « magique ». La *kaṇḍikā* initiale donne les *paribhāṣā* pour les rites domestiques, et éventuellement pour l'ensemble, tandis que les *paribhāṣā* propres à la partie magique sont reportées en tête du Vidhāna (*kaṇḍ.* 7); il y a en outre une table des matières et deux sortes d'appendice, l'un (*adhy.* 13 = *kaṇḍ.* 93-136) qui, précédé à son tour d'une table des matières, est un recueil d'omina, élaborant un type littéraire que la Saṃhitā avait déjà amorcé (cf. AS. VI. 110 et XIX. 2); l'autre, qui est un complément discontinu au gṛhya (*adhy.* 14 = *kaṇḍ.* 137-141). L'ouvrage se présente ainsi comme beaucoup plus étoffé que le Vaitāna ou le Gopatha et, peut-on ajouter, que tout autre Gṛhyasūtra. C'est la base même de la pratique des Atharvan⁽¹⁾.

Mais le plus caractéristique est que les rites magiques y sont précédés d'une description du Sacrifice des nouvelle et pleine lunes, laquelle sert de modèle au Kalpa solennel. Comme l'a reconnu Caland, c'était donc là le cadre obligatoire où se déroulaient la plupart des opérations magiques. Le Kauśika donne en somme l'équivalent de ces Kāmyeṣṭi que les Saṃhitā du Yajus traitent en variantes du même sacrifice. Que cette adaptation, dans l'Atharvaveda, soit secondaire, on peut l'augurer; on a cru trouver la trace, çà et là, d'une suture imparfaite (Barth Œuvres V p. 163). Il en ressort, en tout cas, que les Atharvavedin avaient tenté d'uniformiser le rituel, alors que les autres traditions en ont maintenu la hiérarchie⁽²⁾.

(1) Sur le caractère propre de l'*adhy.* 13, Weber Omina p. 345 et 384. Le style de 13 et 14 est assez nettement différencié, et la *kaṇḍ.* 53 forme aussi, de son côté, une frontière entre les deux moitiés du recueil.

(2) Les rites solennels normaux peuvent à tout instant dévier en rites magiques : « tout feu solennel peut dégénérer en *kravyād* » comme dit Caland trad. de Kauś. p. 149 n. 6.

§ 62. Reste la situation du Gopathabrāhmaṇa. Tout d'abord, ce texte a-t-il suivi le Vaitāna comme le pense Bloomfield (The Atharv. p. 102 JAOS. XIX 2 p. 5 GGA. 1912 p. 8) ou l'a-t-il précédé, selon l'ordre habituel, comme l'affirment Caland (références § 59 et surtout trad. de Vait. p. iv) et à sa suite Gaastra (éd. de GB. p. 14)? Certaines allusions du Sūtra semblent bien viser le Gopatha, et l'on voit dans des formules coïncidentes le Sūtra abandonner l'indicatif, qui est son mode propre, pour l'optatif qui est le mode des Brāhmaṇa. Mais ce second argument n'a qu'une valeur relative, et quand le Vaitāna renvoie au Brāhmaṇa, il n'a pas nécessairement en vue notre actuel Gopatha⁽¹⁾. Faut-il admettre qu'il a existé un autre Brāhmaṇa? C'est fort douteux. Ce qu'on présume est que le Gopatha serait l'*anubrāhmaṇa* d'un traité plus complet, comme la tradition indigène le laisse entendre (Caland GGA. 1900 p. 406, qui attire l'attention [WZKM. XVIII p. 197 n. 1] sur les traces d'une division primitive en *adhyāya*; cf. aussi Bloomfield JAOS. XI p. 383). Mais, quelle qu'en soit la situation chronologique, le Gopatha ne cadre pas en tous points avec le Vaitāna; le *yajñākrama* qui inaugure l'*uttara-brāhmaṇa* n'y répond pas pleinement. Composite, avec une première portion peu descriptive, de tendance upaniṣadique et terminée par un excursus versifié, l'ouvrage reproduit en grande partie et jusqu'à la lettre le texte de Brāhmaṇa plus anciens. C'est une compilation. Le caractère atharvanique réside dans la forme donnée aux *mantra* cités et dans l'ambiance générale où se meuvent les morceaux originaux (Gaastra éd. p. 17 et suiv., passim).

§ 63. Vis-à-vis des deux grandes recensions de la Saṃhitā, ces textes ont une attitude qui n'est claire qu'en apparence.

(1) Cf. Vait. VII. 25 renvoyant à l'*agnyupasthāna*, lequel n'est pas décrit dans le GB.

Le Kauśika et le Vaitāna sont śaunakin ; la tradition indigène connaît cette appartenance (ainsi la Paddhati ad Kauś. I. 6 appelle le Vaitāna un Śaunakīyasūtra) et plusieurs indices la confirment, notamment l'emploi du *pratīka*, lequel réfère à un *mantra* Śaunaka et fait contraste avec l'emploi du *sakalapāṭha* qui vise un texte étranger⁽¹⁾. Enfin il n'y a aucune différence de teneur entre notre Saṃhitā et les *pratīka* de l'un et l'autre texte. Toutefois l'appropriation de la vulgate au Kauśika a pu recouvrir une appropriation plus ancienne du Paippalāda ; en plusieurs passages les manuscrits du Kauśika s'accordent avec les leçons du Paippalāda, et le détail de certaines pratiques convient mieux à cette Saṃhitā (cf. Whitney-Lanman introd. à AS. II. 32). D'autre part quelques *mantra*, tout en appartenant au Śaunaka, sont donnés in extenso : ceci se produit plus souvent, il est vrai, pour des *mantra* puisés au livre XIX de la Saṃhitā, mais parfois aussi pour d'autres où l'on a tenté de justifier par des motifs de circonstance la dérogation (Bloomfield JAOS. XI p. 382 éd. de Kauś. p. xxxix). Enfin, comme il est naturel, les portions *grhya* et surtout les portions d'omina sont moins proches du Śaunaka, ou pour mieux dire moins proches de la Saṃhitā en général.

§ 64. Quant au Gopatha il y a contestation entre Bloomfield revendiquant le texte pour les Śaunaka (JAOS. XIX 2 p. 11 The Atharv. p. 106 GGA. 1912 p. 3) et Caland le donnant comme Paippalāda (Bijdr. tot de kennis d. AV. p. 7 WZKM. XVIII p. 193 trad. de Vait. ad XVII. 10); Gastra (éd. de

(1) Ce texte est le Paipp., et les passages en question sont tous hors de la portion magique du Kauś., Bloomfield ad LXXII. 14 XCI. 1 CVII. 2 CXV. 2 et GGA. 1912 p. 3 se référant à Roth Ath. in Kaschmir p. 23 ; Barre JAOS. XXX p. 254. De même pour le Vait. VI. 7 X. 17 XIV. 1 XXIV. 1, Bloomfield JAOS. XI p. 382. Cependant les *mantra* «magiques» de Kauś. XLIII. 13 et XXXIII. 9 adaptent à la teneur paipp. un original rgvédique.

GB. p. 15) incline vers l'opinion de Caland. Effectivement le Gopatha cite par *pratīka* quelques *mantra* du Paippalāda qui d'ordinaire se retrouvent in extenso dans le Vaitāna; d'autre part il emprunte des citations au livre XX de la Saṃhitā, qui fait défaut chez les Paippalāda (à moins d'admettre que ceux-ci aient créé un recueil de *ṛcaka* indépendant, où le GB. aurait puisé?). Mais le critère du *pratīka* n'est pas rigoureux dans le Gopatha, qui s'en sert pour des formules de toute provenance. Tout ce qu'on peut dire est que le Brāhmaṇa a connu les deux traditions⁽¹⁾. Caland considère (GGA. 1900 p. 408) que les Śaunakin ont adopté le rituel Paippalāda, le leur étant tombé en déshérence à l'exception de quelques survivances. Il faut rappeler que selon Sāyaṇa (Introd. à l'AVBhāṣya p. 25) le Kausika (comme les quatre autres Sūtra § 65) donne « conformément au Gopatha » le rituel valable pour quatre écoles, à savoir Śaunaka, Jājala, Jalada et Brahṃavada. Qu'est-ce à dire, sinon que ces écoles ont été très semblables les unes aux autres, et peut-on parler d'écoles quand les traités rituels sont communs à plusieurs communautés⁽²⁾? La scission profonde qui est aux origines de l'Atharvaveda a donné naissance à des textes mixtes qui se sont orientés ensuite vers l'une ou l'autre version de la Saṃhitā; on ne voit point comme dans le Sāma= ou le Yajur-veda les deux courants parallèles se prolonger jusqu'aux frontières ultimes du védisme.

§ 65. Ici s'arrête la grande littérature de l'Atharvaveda⁽³⁾. Suivent la masse des écrits mineurs. La tradition, qui donne

(1) Les mss en portent la trace, ainsi II. 4, 16 p. 223, 11 où les leçons se partagent entre *varīyas*, forme de Śaun., et *varivas*, forme de Paipp.

(2) On peut rappeler à ce propos la jonction Mauda/Paippalāda § 49, la jonction Jājala/Paippalāda (Datta p. 225).

(3) Un Pāṇinīyasūtra a été signalé par R. G. Bhandarkar Report 1883 p. 30; l'Ānandasambh. le mentionne (Caland Sacred Books of Vaikh. p. 10),

au Kauśika le nom de Saṃhitāvidhi (nom qu'explique Sāyaṇa ad AVBhāṣya p. 25) ou Saṃhitākālpa, le range dans une série de cinq textes (le pañcakālpa), dont les autres sont le Vaitāna(kālpa), puis le Nakṣatra=, le Śānti= et le Vidhāna= ou Āṅgīrasa-kālpa. On retrouve ici la tendance à mettre sur le même plan des choses hétérogènes. Ces trois derniers traités n'ont nullement une dignité supérieure à celle des Paṇiṣṭa, dont l'Atharvaveda a codifié un grand nombre (Hatfield PrAOS. XIV p. clvi), et si Upavarṣa les met au rang de la *śruti* (*vedatulya* : Bloomfield The Atharv. p. 16), c'est par l'effet de cette valorisation dont a bénéficié tout ce Veda. De fait le Nakṣatra vient en tête du recueil des Paṇiṣṭa. Le Śānti (Bolling TrAmPhAss. XXXV p. 77 JAOS. XXXIII p. 265 : deux petits textes se complétant l'un l'autre), dont une portion est identique au Nakṣatra, a pour index une *gaṇamālā* qui, elle du moins, s'est introduite dans le Paṇiṣṭa (éd. Bolling-Negelein p. 194). Enfin le Vidhāna, qui n'est pas conservé, pouvait ressembler aux ouvrages analogues du Rk et du Sāma⁽¹⁾.

Quant aux soixante-douze Paṇiṣṭa eux-mêmes, l'ensemble le plus important que connaisse la littérature en ce genre, ils se relient au Kauśika, soit à la partie proprement magique, soit à la partie « mantique ». L'inspiration en est analogue, le caractère *purohita* est en évidence, et comme chez Kauśika il y a des connexions avec le Darśapūrṇa (ainsi n° 18 c et 39). Pour le reste, ce sont des tracts de type divers, quelques-uns en *sūtra* ou même en *brāhmaṇa*, la plupart en versification « moderne », mais truffés de vieux *mantra*. Le texte est *śauna-kin*, et les citations de la Saṃhitā assez nombreuses, surtout

à côté d'un Paithīnasa= et d'un Āgastya-sūtra. Un Atharvaṇasūtra de caractère magique est relevé Cat. Skt Mss India Office n° 4851. Un Paipp. Br. est cité dans le *bhāṣya* de Veṅkaṭamādhava sur RS. VIII. 1.

(1) Un AVVidhāna est conservé chez Hemādri, Weber Verzeichn. p. 332; un autre a trouvé refuge dans l'Āgṇipurāṇa.

celles du livre XIX⁽¹⁾; mais ici encore l'ouvrage a englobé expressément des matériaux *paippalāda* : les *mantra* VIII. 2 (,5) (Bloomfield AmJPh. VII p. 485), l'Araṇilakṣaṇa (cf. XXII. 10, 4) et l'allusion au *śāntigaṇa* XXXII. 20. Le Nakṣatra, qui donne en *pratīka* des *mantra paippalāda* dont il relègue en appendice la forme pleine, et qui cite in extenso Śaun. XIX. 7 et 8, a pu appartenir à l'autre école. Mais, dans l'ensemble, l'attache védique s'est relâchée; nombre de traits de forme et de fond sont purāṇiques; en particulier la longue suite des *omina* n'a de védique que quelques noms propres et une occasionnelle exaltation des Atharvan (LXV. 3, 1 LXVII. 8, 1 LXIX. 9 LXX. 1).

§ 66. Les *Parīśiṣṭa* enferment des éléments qui ailleurs fournissent des textes distincts, notamment de type *Vedāṅga* : une *Sikṣā* rudimentaire, non atharvanique, le *Varṇapaṭala* (Parīś. 47)⁽²⁾; une version du *Caranavyūha* (n° 49) qui détaille la description de l'*Atharvasaṃhitā* et s'achève comme de juste par un panégyrique du quatrième Veda; un *Jyotiṣa* surtout astrologique, le *Nakṣatra* (ci-dessus § 65; Weber *Nakṣatra* I p. 312 S. B. Dixit *Hist. of Ind. Astronomy* p. 98)⁽³⁾. Le *Srāddhakalpa*, qui ailleurs est confiné dans les *Grhyasūtra*, émerge au nombre des *Parīśiṣṭa* (n° 44)⁽⁴⁾, alors que le *Piṇḍapitṛyajña*, qui d'ordinaire est du culte « solennel », se trouve reporté dans les parties « domestiques » du *Kauśika*. Enfin un

(1) Le Parīś. n° 45 reprend un passage du *Vaitāna* (VII).

(2) Une autre *Sikṣā* plus importante, la *Māṇḍūkī*, est rattachée à l'AV. et cite en effet des mots de la *Samh.* (éd. Bhag. Datta, index) : mais elle enseigne une théorie générale du ton, et plus particulièrement du ton musical des *sāman*, S. Varma *Critical Observ.* p. 51 Weber *Pratijñās.* p. 106.

(3) Un *Ātharvaṇajyotiṣa* intitulé *Ātmajyotiṣa*, qui se prétend *śaunakin* et de la tradition de Kāśyapa a été édité par Bhag. Datta : c'est un opuscule de date récente.

(4) Le *śrāddha* conservé fragmentairement chez Hemādri est identique à celui-là, Ahnenc. p. 96, et expressément attribué à Śaunakātharvaṇa.

Prāyaścitta figure comme n° 37 : or la littérature expiatoire appartient en propre aux Grhya= et plus souvent aux Śrautasūtra, qui, dans le Yajus au moins, lui donnent une vaste extension; le Kauśika en a préservé des éléments dans son *adhy.* 13. Mais l'Atharvaveda a constitué pour cet important domaine si plein d'affinités avec la magie un ouvrage distinct qui a été traité en appendice du Vaitāna, bien que parfaitement indépendant, Caland WZKM. XVIII p. 198. Ce texte, qui a des contacts avec le Gopatha (*ibid.* p. 201), semble dépendre d'un plus ancien Brahmaprāyaścitta (Negelein éd. p. vi et xlv). L'appartenance d'école est incertaine : il y a des *mantra* Paippalāda (Negelein JAOS. XXXIV p. 269 Caland l. c. p. 202) dont rien ne nous avertit, et le Paris. 37, qui est de la même inspiration, va jusqu'à citer in extenso des *mantra* qu'il a puisés dans le Kauśika (éd. Bolling-Negelein p. 235).

Rappelons enfin que les mots par lesquels a dû commencer la recension Paippalāda, *śaṃ no devī*, sont donnés comme le début de la Saṃhitā dans nombre de textes, même hors des limites de ce Veda (Weber ISt. IV p. 431 Whitney-Lanman trad. d'AS. p. cxvi Caland GGA. 1900 p. 408) : il y avait là une vieille habitude qui a survécu à l'invasion de la version rivale.

§ 67. Les Parisiṣṭa ont été jusqu'à englober un Nighaṇṭu (n° 48) qui se termine par un rudiment de Nirukta (Bloomfield PrAOS. XV p. xlviii), montrant comment ce type littéraire a pu se constituer : le placage atharvanique consiste ici en une brève liste de mots de la Saṃhitā, annexée au corps principal de l'opuscule. Quant au Paris. 46, c'est une sorte d'Anukramaṇī générale des quatre Veda, insistant sur les données atharvaniques (Weber ISt. IV p. 431). Mais la tradition a mis en forme aussi deux traités autonomes, la Pañcapaṭalikā et (plus développée et plus récente) la Bṛhatsarvānukra-

mañī, Whitney-Lanman p. LXXI. Ces deux textes font partie d'un groupe de *lakṣaṇa* cités Paris. XLIX. 4, 8 et qui comprennent en outre le Dantyoṣṭhavidhi (bref traité de type *śikṣā*) et les deux Prātiśākhya.

§ 68. Ces deux derniers traités sont de beaucoup les plus importants. La Caturādhyāyikā, que Whitney attribue à Śaunaka sur la base d'une allusion figurant au commentaire, s'est révélée identique (à quelques variantes près) au Vyākaraṇa de Kautsa, découvert par S. L. Katre JRAS. 1937 p. 731 NIA. I p. 383 ou plus exactement à une portion (la seule exhumée) de ce Vyākaraṇa ⁽¹⁾. On est amené à se demander si cet ouvrage ne serait pas l'unique représentant du Vyākaraṇa(-Vedāṅga), de la « grammaire védique », dont la partie subsistante, le texte édité par Whitney, aurait donné l'exposé phonétique du point de vue de l'Atharvaveda. Ce Kautsaśāstra englobait-il les autres Prātiśākhya ? C'est peu probable. Il devait comporter un exposé général, comme celui que reflète le premier *adhyāya* de la Caturādhyāyikā. Celle-ci s'est peut-être accommodée au « genre » *prātiśākhya*, pour donner à l'Atharva l'équivalent de ce que possédaient les autres Veda. Comme le rappelle justement Katre, la phraséologie de ce texte est celle d'une grammaire plutôt que d'un Prātiśākhya ; on y trouve quelques *anubandha*, un emploi assez étendu des catégories grammaticales (Whitney p. 577 ; 579 Liebhich SBHeid. 1919 n° 15 p. 45) ⁽²⁾ ; enfin certaines règles (Whitney éd. p. 580) ne peuvent pas concerner l'Atharvaveda.

La découverte du Kautsa pose plus de problèmes qu'elle

(1) Le personnage de Kautsa est connu comme grammairien depuis le Nir. ; dans le Mahābhāṣya III. 2, 108 il est donné comme l'élève de Pāṇini. D'autres textes le citent en tant que ritualiste (ŚB. ; représentant du clan des Kutsa ĀpŚS. X. 20, 12).

(2) L'absence de *paribhāṣā* peut s'expliquer par le fait que l'ouvrage serait annexé à un autre texte. Mais l'emploi des *paribhāṣā* n'est pas fixé dans les Pr.

n'en résout; et auparavant déjà la découverte d'un second «Prātiśākhya» de l'Atharvaveda avait révélé la nécessité d'un examen d'ensemble⁽³⁾ : ce texte bref semble moins résumer que compléter le texte de Whitney (Vishva Bandhu Śāstrī éd., introd.). Serait-ce le vrai Prātiśākhya, simple et schématique, qui pouvait convenir à cette tradition avant son accession au rang majoré des autres Saṃhitā? Ou est-ce le produit d'une école distincte? Cette seconde hypothèse n'est guère vraisemblable. L'un et l'autre texte ne laissent pas d'être en harmonie avec le Śaunaka (Whitney passim, Vishva Bandhu p. 13). Il est vrai que cet accord est plutôt théorique en de nombreux points, et Whitney (p. 582) a relevé des exemples nombreux où les citations du texte ou du commentaire ne se retrouvent pas dans la vulgate. Mais rien jusqu'à présent ne démontre que le Paippalāda en serait la source⁽¹⁾. [Addenda].

§ 69. L'Atharvaveda n'a pas de portions *āranyaka* spécifiées comme telles. Le fait est d'autant plus notable que l'inspiration *rahasya* qui est à la base de ces morceaux est inhérente à une grande partie de l'Atharvaveda. Sans doute le Caraṇavyūha des Paṇiṣṭa (XLIX. 4, 3) mentionne l'existence de six mille *grāmyāranyakāni*, et Oldenberg NG. 1915 p. 397 n. se demande si les *vrata* qui sont énumérés ibid. (4, 11) ne sont pas de nature *āranyaka*⁽²⁾. Le *pravargya*, élément essentiel du

(1) Ad IV. 75 p. 550 Whitney signale un enseignement qui suppose un *padapāṭha* distinct. L'état des mss. de l'AS. est tel que l'ajustement phonique aux règles du Pr. ne s'obtient qu'au prix d'une très forte normalisation. A cet égard, aucune Saṃhitā n'est aussi loin de son Prātiśākhya. Sur un second ms. de CA., Whitney JAOS X p. 156.

(2) Cf. encore Paṇi. XL et XLVI. 1; les hymnes *mṛgāra* (AS. IV. 23-29), qui répondent à la *mṛgāreṣṭi* du YV. Quelques textes *rahasya* de contenu mal connu sont signalés PrAOS. XI p. clxxi. C'est peut-être précisément parce que l'ensemble de ce Veda était trop près de l'attitude *āranyaka* qu'une littérature distinctive ne s'est pas développée.

passage à l'*āranyaka*, est représenté GB. II. 2, 6 (cf. aussi Vait. XIII. 25 et suiv.), mais c'est une simple reproduction des Brāhmaṇa du Rgveda. Les probabilités les plus grandes demeurent du côté des hymnes *kuntāpa*, et, éventuellement, du *brāhmaṇa* que constitue AS.(-Śaun.) XV, v. ci-dessus § 51.

§ 70. L'Atharvaveda, qui n'a pas d'Āraṇyaka défini, a une masse d'Upaniṣad : c'est l'un des paradoxes de cette tradition. Mais l'attache atharvanique y est très faible et, sur le nombre et l'identité des textes eux-mêmes, il n'y a pas accord. A un certain moment toute la production upaniṣadique autre que les quelques traités vénérables déjà affectés aux trois Veda a été transférée à l'Atharva et même répartie tant bien que mal entre les écoles Śaunaka et Pippalāda ⁽¹⁾. Cette répartition est naturellement des plus fragiles. L'une des Upaniṣad anciennes, la Muṇḍaka, qui d'après Śaṅkara concerne le *śīrovrata* attesté dans la Saṃhitā (fait douteux, cf. Deussen p. 544), se recommande de maîtres atharvaniques au nombre desquels figure Śaunaka; la Praśna, une autre relativement ancienne, consiste en six questions posées par six docteurs « au bienheureux Pippalāda ». La Garbha prétend donner un *pippalādaṃ mokṣasāstraṃ*, encore qu'elle ne traite que d'anatomie et d'embryologie mystiques. Dans la Brahma, Pippalāda l'Āṅgiras est censé instruire le « riche » maître de maison Śaunaka. Ce sont là des connexions plutôt vagues ⁽²⁾. Toutefois quelques-uns de

⁽¹⁾ Références HIL. p. 153 Weber Ist. I p. 249 et passim Bloomfield The Atharv. p. 24 Hymns of AV. p. XLII Deussen Sechz. Up. p. 531. La Muktikā ne donne (II. 5) que 31 Up. à l'AV.

⁽²⁾ Pippalāda est encore nommé dans l'Atharvasiṅkhā, et plusieurs autres Up. mineures mentionnent Atharvan ou Āṅgiras. Il existe une Śaunaka-Up. Il semble enfin que la Śarabha soit un texte Paipp. (Burnell Cat. n° 6456 Cat. Skt Mss Tanjore n° 1399). La Jābāla porte le nom d'une école du Yajus; la Māṇḍūkya, celui d'une école du Rk (cf. toutefois la Māṇḍūkīśikṣā précitée § 66).

ces tracts ont pris une place précise dans la lignée des grands textes : la Cūlikā repose sur des passages d'AS. XV, c'est-à-dire de la version Śaunaka; la Praṇava, qui exalte le quatrième Veda, a été absorbée par le Gopatha (Bloomfield The Atharv. p. 108) comme aussi, mais de manière approximative, la Gāyatrī (ibid. p. 110). La Nīlarudra enfin (dont les éléments sont d'ailleurs yajurvédiques, Deussen p. 730) figure dans Paipp. XIV. 2 (Barret JAOS. XLVII p. 243) et cf. Paipp. VIII. 7, 9. Coïncidence ou imitation, ce sont les mêmes dispositions qu'on retrouvera dans le Yajus Blanc.

§ 71. Pas plus que le Rgveda, l'Atharvaveda ne dispose d'un Dharmasūtra nettement défini. Rien n'indique que la Sumantusmṛti, qui porte le nom d'un Sage connu comme promulgateur de l'AV. dans les Purāṇa (§ 72), appartienne à ce domaine (Kane Dharmaś. I p. 129). Le nom de Bhārgava est curieusement mentionné dans les Paṇḍita à côté de sept noms authentiques d'école (Bloomfield The Atharv. p. 13); celui d'Āṅgīrasa est connu du Prapañcahṛdaya; la désignation de Saindhava, Saindhavāyana, attestée dans les Purāṇa, pourrait théoriquement servir de support à une école. Mais le seul terme qui ait pour nous quelque consistance est celui de Paiṭhīnasi, qui a servi de patron à une *smṛti* de basse époque : d'après des fragments recueillis par Hemādri, le *śrāddhakaḥkalpa* de Paiṭhīnasi concordait avec le rituel des Atharvan⁽¹⁾.

§ 72. Les données des Purāṇa⁽²⁾ sont brèves. Voici les plus

(1) Références Bloomfield JAOS. XI p. 376 Introd. au Kauś. p. xviii The Atharv. p. 17; Kane op. c. p. 122, et notamment Caland Ahnenc. p. 99; 109. Śāyana cite Pai° ad AS. II. 16 et le nom est déjà dans le *tarpaṇa* des Paṇḍita, à côté de Mahāpaiṭhīnasi (comme on a Mahaitareya et autres) et de Śaunakī. Une cérémonie lui est attribuée Paṇḍ. IV. 4, 12.

(2) Viṣṇup. III. 6, 9 Vāyup. LXI. 49 Brahmāṇḍap. II. 35, 55 Agnip. CL. 30 (et ailleurs) Bhāg. P. XII. 7, 1 Kūrmap. I. 52, 20 et ci-dessus § 43

valables, celles du Viṣṇupurāṇa : « Sumantu enseigna l'Atharvaveda à son élève Kabandha; celui-ci le divisa et donna les parts à Devadarśa et à Pathya. Les disciples de Devadarśa furent Maudga, Brahmabali, Śaulkāyani, Pippalāda. Pathya eut trois élèves, Jājali, Kumudādī et en troisième Śaunaka. Śaunaka, divisant en deux, donna une Saṃhitā à Babhru, une seconde à Saindhavāyana : ce furent les Veda distincts des Saindhava et des Muñjakośa. Le Nakṣatrakalpa, le Vaitāna, (le rituel) des Saṃhitā, l'Āngirasa et le Śāntikalpa, telles sont les principales divisions des Saṃhitā des Atharvan » ⁽¹⁾.

Malgré l'heureuse précision qui termine ce développement, ce témoignage est nettement inférieur à celui qui concerne le Rgveda. Sans doute, on reconnaît plusieurs noms d'école : Mauda (la forme Maudga, var. Maunda, figure aussi sous l'aspect Moda dans les Brahmāṇḍap. et Vāyup., et cf. Modoṣa Bhāg.) ⁽²⁾; Brahmabali ou °bala rappelle le Brahmavada des nomenclatures d'école; Devadarśa (variantes Vedadarśa ou même Vedasparśa) est bien conservé, ainsi que Jājali, Pippalāda, Śaunaka. Les autres noms sont inconnus ⁽³⁾, sauf ceux des cinq parties du Kalpa (l'expression *saṃhitānām* visant le Kauśikasūtra), dont le Mahābhārata de son côté a conservé aussi le souvenir (XII. 342, 99). En définitive, on discerne une division bipartite du Veda, avec le Paippalāda d'une part et Śaunaka de l'autre. Le reste n'a que peu de valeur ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ L'Agnip. CCLXXI. 8 mentionne de façon décousue Sumantu, Jājali, Ślokāyani (?), Śaunaka, Pippalāda, etc.

⁽²⁾ Kumuda rappelle la var. *kaumḍa* du Mahābhāṣ. I p. 474, 5.

⁽³⁾ Babhrava est cité Kauś. IX. 10 où figure aussi un Kurupathi (aussi dans l'Anukram.) d'où pourrait dériver le Pathya des Purāṇa. Noter que l'Anukramanī donne encore, pour noms de ṛṣi, Babhruṇḍgala, Sindhudvīpa (cf. Saindhava, pour lequel le Bhāg. lit Sāvanya) et Śukra (cf. Śaulkāyani?). Un Kabandha Ātharvaṇa est nommé dans la BĀU., le JB. III. 319 et le GB. (issu de AS. IX. 4, 3 ?).

⁽⁴⁾ Les Cāraṇavidya sont cités Brahmāṇḍap. (78) et Vāyup. (69), qui font aussi allusion à un Āraṇyaka des Āngiras.

§ 73. Dans l'épigraphie, aucune désignation d'école n'apparaît. Les *ātharvaṇa* qui sont cités çà et là sont vraisemblablement des *śaunakīn* : un corps de brâhmanes de l'*agrāhāra* de Nirmaṇḍa sur la Satlaj, prob. du VII^e siècle (CII. III p. 289); un scribe de Nellūr, VII^e siècle (EI. VIII p. 240); des Atharvavedapārāga près de Bijāpur, dyn. Kadamba, VI^e siècle (EI. XIV p. 166); enfin à Bhavnagar, VII^e siècle (EI. XXI p. 183) ⁽¹⁾.

Aucune localisation n'est décelable par les textes, ni pour la Samhitā, ni pour les traités du Veda dans leur ensemble. Le seul point fixe est que le ms. original du Paippalāda est de provenance kaśmīrienne et qu'il reflète probablement certaines habitudes phoniques locales. Mais rien ne prouve que ce ms. représente la tradition Paippalāda dans sa totalité, et que la terre natale de cette branche soit effectivement le Kaśmīr.

4. LE SĀMAVEDA.

§ 74. Le Sāmaveda n'a pas la diversité du Yajurveda, et pourtant la complication en est extrême. La technique difficile

⁽¹⁾ J. N. Bhattacharya *Hindu Castes* p. 64 et 78 signale des AVedin à Gīrnār (cf. aussi Buhler IA. I p. 129 R. G. Bhandarkar IA. III p. 134) et en Orīṣā (brâhmanes dégradés). Wilson *Ind. Caste* II p. 57; 76; 174 en signale de rares en pays dravidien, parmi les Deśastha marathes et les Dākota du Rājputānā. Buhler (trad. de Manu p. XLIX n.) dit qu'il s'en trouve aussi dans l'Inde centrale. Les Paipp. sont éteints. Buhler (cité chez Schroeder éd. de MS. I p. xxiv n. 3) parle de brâhmanes qui se croient *paippalāda* et qui en réalité récitent la vulgate. Rien ne permet de décider si les AVedin qui subsistaient au début du XIX^e siècle au Kaśmīr (K. v. Hugel *Kaschmir* II p. 364), c'est-à-dire dans le domaine présumé de la Paipp. Samh., étaient adhérents de cette *sākhā*. Le seul trait qui demeure est que les AVedin actuels récitent la Samhitā aussi bien par *yé triṣaptāḥ* — début de Śaun. — que par *śam no devīḥ* — début présumé de Paipp. —, cf. Bhandarkar l. c. p. 132. Sur des AVedin fraîchement immigrés au Mysore, Burnell éd. de VB. p. xxi.

des *chandoga*, l'ajustement très délicat des *sāman* aux *ṛc*, ont engendré une masse de traités accessoires, au cours desquels la notion d'école, déjà passablement trouble à l'origine, s'est altérée ou obscurcie. Peut-être la Smṛti a-t-elle voulu conserver le souvenir de cette complication quand elle fixe à mille le nombre des *śākṣā* du Sāmaveda⁽¹⁾. En réalité, elle n'en mentionne nommément qu'un nombre limité, expliquant l'intervalle entre les deux chiffres par le fait que les « mille écoles » furent foudroyées par Indra (Rāmakṛṣṇa cité Simon p. 82)⁽²⁾.

Le Caranavyūha et les textes qui en dépendent donnent en général six noms en premier, parmi lesquels les Rāṇāyaniya. Puis ils répartissent ceux-ci en neuf branches (ou encore, en sept), dont celle des Kauthuma. Enfin ceux-ci à leur tour en six (ou sept) branches. Mais ces trois séries se ramènent à deux, la première et la troisième se superposant. L'ensemble est mal organisé, et bien des noms sont manifestement fautifs. Comme dans les autres Veda, il demeure l'impression de deux grands courants; mais alors que dans la littérature les noms en évidence sont les Kauthumin(-Rāṇāyaniya) et les Jaiminiya, la nomenclature des écoles rejette ces derniers parmi les Rāṇāyaniya. On peut tabler sur les formes suivantes⁽³⁾ :

(1) Ce nombre est donné notamment MhBhāṣ. I p. 9, 21 MukTU. I. 13 MhBhār. XII. 342, 97 Hem. I p. 521 et cf. les Purāṇa cités § 113. D'où le nom de Sahasrasaṃhitā. Sur la vraie valeur des « mille écoles », v. § 114.

(2) Références comme sous § 15, et en outre Surya Kanta éd. du Rktantra (Introd.) p. 2 Burnell éd. du Rkt. p. xxvi et Index to Tanjore Mss p. 9 Weber Ist. I p. 25 et passim R. Mitra trad. de ChU. (Introd.) p. 3.

(3) Il y a peu à tirer des sources bouddhiques : le Divyāv. qui donne p. 637 une liste de six noms (Kauthuma Vārāyaniya Lāṅgala Sauvarcasa Kāpiṇjaleya Ārṣṭiṣeṇa) parle de 1080 « écoles » p. 632 et donne en exemple les Śilavalka qui seraient 25, les Laukāṣa (40), les Kauthuma (100), les Brahmasama (100), les Mahāsama (500), les Mahāyāgika (100), les Satyamugra (100), les Samantaveda (100); le nombre des Araṇemika n'est pas donné, mais devrait être de 15 pour compléter le total. Les Ārṣṭiṣeṇa sont cités Bau.-pravara.

§ 75. Parmi les Rāṇāyaniya⁽¹⁾ d'abord : Śātyāyaniya (le nom du maître ou de l'école est souvent attesté dans le Sāma-veda ou au dehors, § 95); Sātyamugra JGS. I. 14 (le patronymique 'mugri figure chez Pāṇini et cf. le Bhāṣya précité). Le nom qui suit, avec les variantes khalvala, kālopa, kālāpa, est difficile à restituer; la bonne forme doit être Kālāpa⁽²⁾, nom bien établi dans la littérature grammaticale depuis Pāṇini (qui mentionne l'éponyme Kalāpin) et souvent associé aux Kaṭha (Weber Ist. XIII p. 439) : mais il s'agit authentiquement d'une école du Yajurveda (§ 123), qui n'aura trouvé place ici que par une confusion dont on a plusieurs autres exemples. Le nom de Lāṅgala (que reprendront Patañjali et plusieurs Purāṇa) est garanti par le Puṣpas. VIII. 184 et par SaṃhUB. 3. Sur les Gautama (nom fréquent, notamment dans VB. JB. NidS. LŚS. DŚS. et cf. le témoignage du Tantravārtt. p. 179), v. § 111. Sur les Śārdūla (non attesté en védique; une école des Śārdūla est garantie par Hemādri III p. 1078), v. § 109. Enfin le nom de Jaimini est attesté dans les *tarpaṇa* du Grhya ṛgvédique et dans la généalogie finale du SvB.; le Mahābhārata conserve encore le souvenir d'un *udgātṛ* de ce nom⁽³⁾.

En second lieu les Kauthuma, dont le nom est rare en

⁽¹⁾ Nom rare en védique; cf. Rāṇāyani JGS. I. 14 (*tarpaṇa*) LŚS. VI. 9, 16 NidS. IX. 1. Śaṅkara ad VedSū. III. 3, 23 mentionne des Khila et une Upanṣad de l'école, à laquelle est attribuée une doctrine phonétique en commun avec les Sātyamugri, MbBhāṣ. I p. 22, 21 et ĀpŚŚikṣā VI. 9.

⁽²⁾ Le NidS. VI. 7, l'Anupadas. VIII. 4 VII. 10, le Puṣpas. VIII. 184 connaissent les Kālābavin, que le commentaire du SaṃhUB. p. 29 donne, avec les Śātyāyanin, comme sous-groupe des Lāṅgala; l'ĀpŚS. cite un KālābaviB. et cf. le nom de Kālābava VB. III. 2 et dans les *pravara* (B. K. Ghosh Lost Br. p. 103). Mais on hésitera à imposer ici une correction textuelle assez forte. De même pour le nom de Kāpeya : une Kāpeyaśākhā se laisse présumer par ĀpŚS. XIV. 7, 20 (autres attestations du nom dans PB. JB. II. 268 JUB. III. 1, 21 ChU. IV. 3, 5 et 7 et cf. Weber Ist. III p. 475).

⁽³⁾ Une Smṛti porte le nom de Jaimini Kane Hist. of Dharmaś. I p. 699 et cf. le fondateur de la Mīmāṃsā, dont on a tenté de mettre l'œuvre en relation avec le Sūtra védique des Jaiminiya (Windisch Nyāyabhāṣya p. 5).

védique (Puṣpas.), mais que connaîtront le Mahābhāṣya ainsi que Śaṅkara ad VedSū. III. 3, 1. Les *śākhā* énumérées sous ce chef sont mal déterminables : Āsurāyaṇa est le nom d'un docteur cité dans les *vaṃśa* de la BĀU. et dont on peut rapprocher l'*āsurīyaḥ kalpaḥ* MhBhāṣ. IV. 1, 19 vt. 2. On ne peut rien dire de précis sur les Vātāyana (nom de *ṛṣi*), les Prāñjali (?), les Dvaina= ou Dvaita-bhṛta (forment un seul nom avec le précédent ?). La désignation de Prācīnayogya est corroborée par le nom d'un maître connu de la tradition (BĀU. JB. II. 56 JUB. et *pravara*). Enfin sur les Naigeya (un maître Naigi est cité Rktantra 59 et 162), qui seuls ont quelque attache dans la littérature, v. § 84.

§ 76. Les quelques autres noms que fournit le Prapañcahṛdaya coïncident avec ceux du *tarpaṇa* des Jaiminīya (JGS. I. 14) et en partie avec ceux que donnent la Gobhilagrhyakarmaprakāśikā (Datta p. 204) et Mahidāsa (Siegling p. 29 Simon p. 28 n.), à savoir ⁽¹⁾ :

Talavakāra (§ 78); Durvāsas (nom d'un chantre Ist. III p. 398; variante peu probable Vyāsa); Gauruṇḍi (?); Gaulgulavi (cf. VB. III. 10); Aupamanyava (NidS. IV. 11 VB. I. 14 et suiv.; patronym. connu et qu'on retrouve YV. § 120); Kāraḍi (var. Karāṭi; Mahidāsa lit Dārāla; Arāla pourrait s'appuyer sur VB. II. 41); Sāvarṇi ou Sāvarṇya (patronym. connu dès la RS.); Gārgya (nom qu'on retrouve dans plusieurs traditions; pour le Sāmaveda il doit s'agir de Maśaka § 103; cf. Maśaka Gārgya LŚS. VII. 9, 14 VB. II. 34 et Ist. IV p. 378); Vārṣaganya (nom attesté dans la tradition, NidS. LŚS. VB. I. 20 et suiv., ainsi que chez Yādavaprakāśa ad Chandaḥs. III. 12 et BĀU.; le MhBhār. conserve le souvenir d'un *ṛṣi* ainsi nommé);

⁽¹⁾ Il faut faire abstraction du nom de Chandoga, qui a été tiré d'un titre d'ouvrage tel que Chandogabrāhmaṇa (cité BauSS. par ex.).

Daivantya (cf. Daivantyāyana dans le *pravara* d'ĀśvŚS.). Mahidāsa cite encore Śālihotra, dénomination bien établie dans les textes post-védiques. Le Prapañcahṛdaya donne enfin Bhāguri (nom attesté en particulier chez les grammairiens), qui peut être authentique, car il y a un Paṛiśiṣṭa qui en porte l'attribution (Weber Ist. I p. 59).

§ 77. En dépit de ce foisonnement, des noms importants font défaut dans ces listes. Ce sont surtout des auteurs de Brāhmaṇa ou de Sūtra. Il ne semble pas qu'il y ait eu chez les Sāmavedin la continuité de tradition qu'on observe dans le Yajurveda. Ainsi Drāhyāyana (VB. I. 2 Chandogaśrautaprad. citée Datta p. 207); Lātyāyana (attestations de commentaires); Gobhila (Ist. IV p. 378 Wüst BSOS. VIII p. 836); Bhāllavin (§ 102 et, hors de la tradition, ŚB., MhBhāṣ. et Gaṇaratn. 305; un maître Bhāllaveya est mentionné JB. passim et ChU.); Raurukin (§ 102). Le nom le plus répandu est celui de Tāṇḍin (ĀpŚS. MhBhāṣ. Gaṇaratn. 247 Śaṅkara ad VedSū. III.3,24; SvB. in fin. comme nom de maître) ou Tāṇḍya (VB. JB. JŚS. etc.; nom de ṛṣi dans le MhBhār. à côté de Tāṇḍi(n); aussi Tāṇḍaka ĀpŚS.), sur lequel v. Weber Ist. I p. 31. Quant à Paṅgin, il coïncide avec une désignation d'école du Rgveda (§ 32), mais le Nidānasūtra IV. 7, l'Anupadasūtra et Śaṅkara l. c. le garantissent comme appartenant aussi au Sāmaveda ⁽¹⁾.

(1) Plus isolément, les Māsaśarāvi (§ 102); les Karadviṣ (cités PB. comme ayant une pratique spéciale de *viṣṭuti*; peut-on comparer les Kārudvešin KS. XXIII. 2 ?); les Śāṇḍilya (cf. JB. NidS. VB. DŚS. LŚS. passim, comme nom de maître, sans parler des attestations yajurvédiques, et cf. la Śāṇḍilyavidyā ChU.; Weber Ist. I p. 259); les Lāmakāyanin (cités chez Yājñikadeva ad KtŚS. V. 2, 21 et cf. le maître Lāmakāyana NidS. LŚS. DŚS. VB.); les Śālaṅkāyanin LŚS. IV. 8 (le patronym. qui est à la base étant attesté VB. I. 13 ainsi que dans le MhBhāṣ. et ailleurs); enfin Trikharva PB. II. 8, 3, nom d'école d'après Śāyana ad loc. Cf. aussi § 107 et 109.

§ 78. La scission, ici encore, est au niveau de la Samhitā, qui se présente sous deux formes comportant des différences précises, la Kauthuma= et la Jaiminiya-samhitā ⁽¹⁾.

Un troisième texte très similaire, sinon identique au Kauthuma, est celui des Rāṇāyaniya ⁽²⁾. Voici une description brève de la version Kauthuma, qui sert de vulgate ⁽³⁾ : en premier lieu les *gāna* — la portion vraiment neuve (Burnell éd. d'ĀrṣB. p. xvi) et essentielle du Veda — recueils de *sāman*, c'est-à-dire de versets modifiés (par l'insertion de *stobha*) pour servir à la mélodie. Ils sont au nombre de quatre, le *grāmageya* (ou *veya*), l'*āranyegeya* ou *āranya* (avec les versets *mahānāmnī* en appendice), l'*ūha* et l'*ūhya*. Les divisions du texte varient suivant les manuscrits; la plus stable est celle en *prapāthaka*, en *ardha* et en *parvan*. En second lieu les *ārcika* ou collections de versets (*rc*) servant de « matrices » (*yoni*) pour les *sāman*, à savoir a) le *pūrvārcika* « collection première » ou *chanda'ārcika* « collection (rangée) par mètres » (d'où le nom de *chandoga* donné aux officiants du SV.), qui groupe les versets dont le *sāman* figure dans le *grāmageya* ⁽⁴⁾; b) l'*āranya*-

(1) Un autre nom des Jaiminiya est Talavakāra, qui ne semble pas attesté en védique (cf. Burnell éd. de Jaim.-ĀrṣB. p. vii; Gaṇaratn. 3o5). Celui de Jaiminiya est lui-même plutôt rare (cf. Ved. Index s. u. Jaimini).

(2) Pour rapprocher cet état de choses des données du CarVy., il faudrait admettre que les Kauthuma ne sont qu'une sous-branche des Rāṇāyaniya, qui auraient absorbé de leur côté les Jaiminiya. Mais l'examen des textes ne semble pas incliner vers ce résultat.

(3) Cf. Caland éd. de JS. introd.; trad. de PB. introd.; De wording van d. SV. (traduit en anglais J. Or. Res. IX p. 295); Oldenberg GGA. 1908 p. 711; Van der Hoogt Ved. Chant p. 23 Burnell éd. d'ĀrṣB. p. xi. Plus sommaires HIL. p. 63 1St. I p. 25 R. Mitra éd. de ChÜ. p. 4.

(4) La division est ici en *ardha* et *prapāthaka*, ceux-ci subdivisés en *daśati* (Benfey éd. p. xvi); les *daśati* se retrouvent dans l'Ār. Samh. et les *ardha* et *prapāthaka* dans l'*uttarārcika*. Il y a trace d'une autre division dans l'éd. Stevenson, en *khaṇḍa* et *parvan* dans le *pūrva*, en *prapāthaka* continus dans l'*uttara*. Une division en *adhya* apparaît enfin dans l'éd. de Bhattacharya Vidyabhushan. Rien n'égale à cet égard la complexité du SV. Cf. Burnell éd. d'ĀrṣB. p. xiv et passim. Une étude attentive des divisions à l'intérieur des

kaśaṃhitā. donnant les 3^{es} propres à l'*āranyagāna*; c) l'*uttarārcika* «la collection seconde» donnant les versets qui sont à la base des deux derniers *gāna*. Vient enfin le recueil des *stobha*, le *Staubhika* ou *Chanda'ārcika-pariśiṣṭa*.

§ 79. Le *grāmageya* coïncide exactement, pour l'ordre et la teneur des formules, avec le *pūrvārcika*; l'*ūha* et l'*ūhya*, avec l'*uttarārcika*. Quant à l'*āranyagāna*, il répond non seulement, comme on s'y attend, à l'*āranyakaśaṃhitā* (Goldschmidt Mon. Berl. Ak. 1868 p. 237), dont il reproduit la séquence, mais aussi au *pūrvārcika*. Les *gāna* ont été compilés en liaison étroite avec les *ārcika* respectifs; en outre, l'*ūha* et l'*ūhya* ⁽¹⁾ se rattachent, à travers l'*uttarārcika*, respectivement aux deux premiers *gāna*. Enfin le *Staubhika* est, lui aussi, rangé dans l'ordre de ces mêmes *gāna* (Van der Hoogt op. c. p. 9). Telles sont, vues sommairement, les corrélations internes de la *Śaṃhitā*.

§ 80. Que contiennent au juste les *ārcika* ⁽²⁾? Le second donne des groupes de versets — presque toujours des tercets ou *trīca* — dont l'élément initial se retrouve en principe dans le *pūrva*. L'arrangement est rituel : ce sont, dans l'ordre attendu et in extenso, les textes mêmes qui sont chantés au

textes védiques conduirait à des résultats aussi importants, toutes proportions gardées, que ceux auxquels a conduit l'examen des divisions à l'intérieur de la *Rksaṃhitā*.

⁽¹⁾ Sur la question des deux derniers *gāna*, cf. Caland DLZ. 1909 p. 1884 éd. de JS. p. 3 Surya Kanta éd. de Rktantra p. 20 Oldenberg GGA. 1908 p. 731 et § 106. Noter que, par une anomalie unique à ce stade du védisme, la tradition hésite sur le caractère *apauruseya* de l'*ūha* (et implicitement de l'*ūhya*), Barth Oeuvres III p. 268 n. 2 Caland éd. de JS. p. 6 et Wording p. 11. Sur une autre forme de l'*uttarārcika*, v. Cat. Skt Mss India Off. n° 4279.

⁽²⁾ Ou *chāṇdasika*. Les divisions du texte sont analogues en variété à celles des *gāna*.

cours des fêtes sômiques. Ce Mantrapāṭha que le culte solennel n'a réussi à former qu'imparfaitement dans le Yajurveda, et très fragmentairement dans les autres traditions, est attesté ici dans toute son ampleur. Quant au *pūrva*, il contient des *rc* isolées, rangées par divinités (trois *parvan* : Agni, Indra, Soma), puis par mètres : donc un texte fait pour l'étude. La comparaison des deux collections souligne la divergence des points de vue : les éléments que l'*uttara* compte en surplus sont le produit de considérations strictement liturgiques ; ceux, fort nombreux, que le *pūrva* possède en propre sont ou bien relatifs à des cérémonies indépendantes (l'*uttara* n'ayant affaire qu'aux sacrifices de *soma*), ou bien dénués de toute affectation apparente. On est ici sur un plan voisin de la Rksamhitā (Oldenberg GGA. 1908 p. 715)⁽¹⁾, d'où il suit que le *pūrvārcika* a dû être compilé avant l'*uttara*, de la même manière que le Rk a précédé le Yajus. En fait, seul le *pūrva* est mentionné dans les *vrata* qui définissent la scolarité dans le Grhya, alors que l'autre *ārcika* n'est probablement utilisé ni dans le SvB. (Konow trad. de SvB. p. 12 ; autre, Burnell éd. d'ĀrsB. p. xxxi), ni en général dans les traités sāmavédiques⁽²⁾. Et Caland, qui avait soutenu d'abord l'antériorité du second *ārcika* (WZKM. XXII p. 436 éd. de JS. p. 4) — se fondant sur le fait qu'un recueil de strophes in extenso avait dû précéder l'index desdites strophes —, reconnaît en dernier lieu (trad. de PB. p. xiv) que les chantres avaient puisé directement dans la Rksamhitā les extraits dont ils avaient besoin, et qu'ils n'avaient compilé que plus tard, c'est-à-dire après l'époque des Brāhmaṇa, le recueil pratique

(1) Cf. déjà, du même, ZDMG. XXXVIII p. 464 Surya Kanta introd. au Rkt. p. 24. Burnell éd. d'ĀrsB. p. xxx pensait que l'arrangement «rituel», au moins dans les *gāna*, était plus ancien, cf. là contre les remarques pertinentes de Barth Oeuvres III p. 264.

(2) Sur le cas de l'ĀrsKalpa, v. Caland trad. de PB. p. v ; sur le PB., v. ci après.

conçu pour le cérémonial. Il faut avouer pourtant que, dans cette manière de voir, on explique mal les quelques écarts que présentent par rapport au Rk les citations du Pañcaviṃśa afférant au second *ārcika* (cf. Keith JRAS. 1932 p. 699), si l'on n'est pas prêt à admettre que le texte a été ajusté après coup à l'*uttarārcika* : hypothèse moins aventureuse que celle d'une « recension perdue » de la Rksamhitā, à laquelle incline Galand.

§ 81. Quant à l'*āranyakasamhitā* (*āraṇapada*) et au *gāna* correspondant, que la tradition donne pour des *pariśista* du *pūrvārcika* et du *geyagāna*, ce sont les textes et chants « de la forêt », auxquels il faut adjoindre l'*ūhyagāna*, qui porte aussi le nom de *rahasyagāna* ⁽¹⁾. On voit que dans ce domaine le type *āranyaka*, qui ailleurs demeure loin derrière la Samhitā, émerge ici à la hauteur de la plus ancienne couche littéraire, encore qu'à titre d'appendice et non sans diverses singularités de forme (Barth OEuvres III p. 265), et qu'il a en partage la litanie *mahānāmni* qui se retrouve à l'état élargi dans les Khila. Oldenberg (l. c. p. 723 NG. 1915 p. 394) a observé que les *sāman* de l'*āranyaka* se distinguent des *sāman* ordinaires par des insertions qui en rehaussent l'efficacité magique. Il se peut que le genre *āranyaka* se soit constitué tout entier à partir du Sāmaveda : le *sāman* portait en lui-même un élément « sacré » (Bloomfield WZKM. XVII p. 163) qui le prédisposait à cette fonction ⁽²⁾.

§ 82. Il suffira de rappeler enfin que le texte même des

(1) Mais le sens propre de *rahasya* est *āranya(gāna)*, Konow trad. de SvB. p. 14.

(2) Dans le JGS. (I. 16) l'observance introduisant à l'étude des trois premiers *parvan* de l'Ār. est le *vṛātika*, et l'un desdits *parvan* s'appelle précisément *vrata* ; l'observance pour le 4^e *parvan* (dit *śukriya*) est dite *āditya*. Le terme de *śukriya* est en évidence dans l'Ār. des YVedīn.

ārcika est emprunté à la Rksaṃhitā à peu d'exceptions près (liste approximative Benfey éd. p. XIX n. 1). Le matériel nouveau est relativement plus ample dans l'*āranyakasaṃhitā*. Partout il laisse présumer une hiératisation moins haute que celle du Rgveda. De même pour les variantes nombreuses, fort inégalement réparties, que présente la Sāmasaṃhitā par rapport à la Rk (références § 24); ces variantes sont nettement plus rares et moins significantes dans l'*uttarārcika* (Whitney PrAOS. XI p. CLXXXV), ce qui est une preuve supplémentaire de l'ultériorité de cette portion.

Enfin le *padapāṭha*, attribué à Gārgya (Durga ad Nir. IV. 4)⁽¹⁾ et qui s'étend au *staubhika*, comporte des différences de notation avec le RkPada, différences dans le découpage des composés et mots fléchis, etc. : le travail d'exégèse rudimentaire qu'il présuppose s'est effectué, dans chaque Veda, sur des bases autonomes.

§ 83. Dans l'école des Rāṇāyaṇīya, les traits spécifiques, s'il en est, apparaissent à partir du Sūtra. Il semble que la version *kauthuma* de la Saṃhitā se soit imposée aussi chez les Rāṇāyaṇīya : peut-être est-ce l'effet d'une égalisation factice, mais c'est surtout le signe que le Sāmaveda n'a connu lui aussi qu'une division bipartite de la Saṃhitā, et que les autres noms ne représentent que des scissions tardives.

Les seules divergences portent sur les *gāna* : quelques-uns d'entre eux sont particuliers aux Rāṇāyaṇīya (Burnell Catal. I p. 47 Cat. Skt Mss India Off. n° 4287 et suiv.), ceux-ci évitant l'hiatus dans certains *sāman* (Caland éd. de JS. p. 10 Burnell éd. d'ĀrṣB. p. XLVII) et utilisant une notation musicale par lettres ou par syllabes (Simon WZKM. XXVII p. 322).

(1) Cf. Benfey éd. p. LVII Weber Ist. XIII p. 7; Burnell éd. de Rkt. p. XVI met en doute l'attribution à Gārgya; Surya Kanta éd. de Rkt. p. 50 croit à une révision par Śākaṭāyana.

En outre, le Puṣpas. VIII. 184 retrace une menue particularité dans l'*ūhagāna* des Kālabavin et des Śātyāyanin : les mêmes écoles qui d'après le SamhUB. 3 p. 29 adoptent pour le *grāmageya* le passage aux trois tons les plus élevés (Burnell éd. de Rkt. p. xxvii). Mais on ignore si ces deux *śākhā* sont bien Rāṇāyanīya, comme les commentaires l'enseignent pour la seconde.

Au sujet des *ārcika*, Weber ISt. I p. 62 a relevé quelques désaccords entre Stevenson et Benfey, qui marqueraient une ébauche de « recension », mais le ms. B de Stevenson aurait d'après Benfey éd. p. xxi reçu accidentellement des formes provenant d'un commentaire de la Rksamhitā.

§ 84. On a fait état, autrefois, de l'école des Naigeya, qui d'après le CarVyūha est un sous-groupe des Kauthuma. On lui attribuait au terme du *pūrvārcika* un septième *prapāṭhaka* (Benfey éd. p. xvii et (I) p. 258 Weber ISt. XVII p. 316 Goldschmidt Mon. Berl. Ak. 1868 p. 238), qui répond d'ailleurs exactement à l'*āranyagāna* de la vulgate et qui d'après Goldschmidt serait à l'origine de ce dernier recueil. Il s'agirait donc tout au plus d'un simple détail dans l'arrangement d'une portion de la Samhitā. Mais Fortunatov (éd. de Sv. p. 25 et cf. St. Konow trad. de SvB. p. 17) a démontré que l'*āranyakasamhitā* et l'*āranyagāna* étaient communs à toutes les écoles du Sāmaveda. Seule demeure, avec quelques vestiges infimes, la présence de deux *anukramaṇī* (*ārṣa* et *daivata*) des Naigeya.

§ 85. Toute différente est la situation de la Jaiminiyasaṃhitā. Assurément l'ordonnance générale est la même que celle des textes Kauthuma (Caland éd. de JS. p. 17; plus brièvement Versl. Amst. Ak. 4 VII p. 300)⁽¹⁾. Les *gāna* —

(1) Burnell éd. du Jaim.-ĀrṣB. p. xii (qui décrit aussi la JS. dans l'ensemble de cette introduction) dit que les *sāman* Jaiminiya diffèrent des *sāman* Kau-

seuls les deux premiers ont été retrouvés jusqu'à présent, et sous deux aspects différents — sont plus nombreux (3681 au lieu de 2722) et parfois mieux transmis que ceux des Kauthuma. Dans les *ārcika*, la discordance est moins marquée : on était là dans un domaine sensible aux tendances nivelantes. Le *pūrva*, en particulier, est le même de part et d'autre, sauf quelques interversions ; deux versets sont en excédent chez Jaimini, et visiblement interpolés. Dans l'*āranyaka* le nombre des versets est le même, mais le Jaiminiya en possède dix en propre. Dans l'*uttara* enfin, cette version a 184 strophes en moins, et l'arrangement subit de graves modifications, surtout dans les parties finales. Les divisions de l'*ārcika* sont également différentes, surtout dans l'*uttana*. Mais, en définitive, l'apport personnel des Jaiminiya est insignifiant : tous les versets qu'ils ont en surplus se retrouvent dans d'autres Veda ou résultent d'adaptations du Rk (Oldenberg GGA. 1908 p. 736), dont ils se rapprochent plus que ne le fait la Kauthumī⁽¹⁾.

§ 86. Les véritables variantes sont rares, et là du moins où la question de « valeur » peut se poser, elles sont en deçà du niveau moyen de la RS. (Oldenberg l. c.). Nombreuses en revanche sont les variantes phoniques : *-am* final (pour *-ān*)

thuma par les *stobha* : modifications dans les mots, dans les tons (les Jaim. ont six notes et non sept Burnell éd. de Rkt. p. XLIX n. 1), dans la pratique des doigts pour indiquer les notes (cf. le Dhāraṇalakṣaṇa pour les Jaim., comparé à la Nāradaśikṣā pour les Kauthuma). La notation (par lettres) des Jaim. est également neuve (Simon WZKM. XXVII p. 345 ; sur celle des Kauthuma, v. ibid. et Van der Hoogt Vedic Chant p. 33) et d'ailleurs non encore déchiffrée. Il devrait s'ensuivre que les traités rituels des Jaim. ont différé, en partie du moins, des traités *kauthumin* (Barth Oeuvres III p. 313). On verra le peu qui nous demeure pour confirmer cette conclusion.

⁽¹⁾ L'accord avec la RS. ne suffit nullement à imposer l'idée que la JS. est postérieure à la Kauthumī ou moins originale. Car le même fait se retrouve pour le Paipp. en regard du Śaunaka. En fait il semble que la JS. soit plus près de la source que l'autre version ; un détail sur ce point chez Caland trad. de JGS. I. 16 p. 26 n. 2.

devant voyelle comme chez les Maitrāyaṇīya (Ved. Var. II p. 436), allongement de certaines finales, absence de *pluti* après *svarita*, absence de l'*abhinihita saṃdhi*; enfin quelques variations dans l'ordre des mots (Oertel SBBay. 1940 7 p. 162). Le trait le plus notable est l'usage du *!* « dravidien » pour *d*, usage que la tradition fait remonter à Agastya et qui se répercute dans les traités ultérieurs de l'école (Burnell éd. de Jaim.-ĀrṣB. p. ix Caland Versl. Amst. Ak. 4 VII p. 302).

C'est là un type de variation élémentaire, au niveau de la Saṃhitā. Beaucoup plus évolué que dans la tradition du Rk, mais beaucoup plus simple que dans celles du Yajus ou des Atharvan ⁽¹⁾. Mais on a vu (§ 85) que cette apparente uniformité peut masquer une pratique « musicale » assez différenciée, que nos manuscrits morts ne nous permettent malheureusement pas de voir dans toute son ampleur.

§ 87. La littérature postérieure aux Saṃhitā met en relief l'apport des Kauthumin. Les manuels de cette école forment l'ensemble le plus complet de toute la collection de ce Veda et même de toute collection védique : non moins de huit Brāhmaṇa, de quinze Śrautasūtra, sans parler des traités annexes. D'où vient cette complication, alors que partout ailleurs un Brāhmaṇa, un Śrauta suffisent par école? C'est qu'en réalité les Kauthumin eux aussi n'ont qu'un Brāhmaṇa, le Pañcaviṃśa « (le Br.) aux vingt-cinq (chapitres) » — complété ultérieurement par le Ṣaḍviṃśa « le vingt-sixième » — ; qu'un Sūtra solennel, le Lāṭyāyana. Tout le reste consiste en *anukramaṇī*, en compilations diverses où ne manquent même pas des fragments de *bhāṣya*, du matériel mantrique, toutes choses mises uniformément au rang de la *śruti* par la tradition valorisante des *sāmaga*. Au Pañcaviṃśa (appelé aussi

(1) Il faut rappeler que la JS. est transmise sans accent : un état généralement préjudiciable à la conservation du texte.

Tāndvamahā ⁽¹⁾ ou brièvement Mahā ou encore Praudha), au Lāṭyāyana des Kauthumin, répondent dans l'autre tradition le Brāhmaṇa et le Śrautasūtra des Jaiminiya. Ce sont ces quatre ouvrages et leurs interrelations qu'il convient d'examiner d'abord.

§ 88. L'intention des deux Brāhmaṇa est la même : interpréter les rites sāmavédiques et plus précisément définir et illustrer les *sāman* dont ils sont l'élément essentiel. On commence par le *gavāmayana*, prototype des « sessions » (*sattra*), puis viennent le *jyotiṣṭoma*, l'*ukthya*, l'*atirātra*, pris comme modèles des rites d'un jour (*ekāha*) et des rites de un à douze jours (*ahīna*). Suit, en grand détail, la description du rite de douze jours (*dvādaśāha*), qui forme comme l'épine dorsale de l'exposé. Enfin l'énumération des différentes sortes d'*ekāha*, d'*ahīna*, de *sattra*, avec les expiations relevant des sacrifices sōmiques en général. Sont propres au Pañcaviṃśa les trois premiers *adhyāya*, qui contiennent dans l'ordre : une collection de *yajus* et une description des *viṣṭuti* (c'est-à-dire de la manière dont se forme un complexe de versets requis pour telle récitation, en répétant les trois strophes de base ou *trīca* énumérées dans l'*uttarārcika*). La collection de *yajus* est intéressante à divers égards : on a là, fait sans doute à l'imitation des Saṃhitā du Yajus Noir, un « livre de prières » à usage limité, comme ceux qu'on voit dans la tradition « domestique » et que représente en plus vaste la Sāma-saṃhitā elle-même. D'autre part, cette petite *yajuḥsaṃhitā*

(1) Sur le nom de Tāndya, qui serait le « promulgateur » du Br., v. § 77 ; LSS. VII. 10, 17 mentionne un *purāṇaṃ tāṇḍam* « un ancien T.(-Br.) », alors qu'en d'autres passages il désigne le PB. par le simple mot « le Brāhmaṇa », Caland trad. de PB. p. xxvi. — Sur les Br. du SV. en général, outre les références déjà citées, v. Klemm éd. de ŚB. p. 5. Une concordance PB.-JB. est donnée Caland Over en uit het JB. p. 3.

n'a pas toujours appartenu au Brāhmaṇa qu'elle précède, et plusieurs indices montrent qu'elle ne relève pas de la même école (Caland trad. du PB. p. xxv) : on peut admettre qu'elle relèverait de la branche toute voisine des Rāṇāya-nīya.

Pour être pareil dans les grandes lignes, le Jaiminiya-brāhmaṇa n'en laisse pas moins une impression de lecture toute différente. Autant le Pañcaviṃśa est topique, technique, répugnant à s'écarter trop longtemps de l'enchaînement des actes, autant l'autre texte est prolixe, prêt à délaisser au profit des anecdotes liturgiques et des récits mythiques la partie descriptive de l'exposé. Quelques passages du Pañcaviṃśa sont apparentés au style *sūtra* (ainsi la portion *dvādaśāha*, que, pour cette raison même, l'Ārṣeyakalpa se dispense de reprendre, Caland éd. p. vi); d'autres, des fragments légendaires, sont schématiques et comme allusifs (cf. l'inceste de Prajāpati VIII. 2, 10 et note de Caland ad loc. ainsi qu'ad XIII. 5, 15 XV. 10, 11 XX. 15, 3 Over... p. 13)⁽¹⁾. De ces faits et d'autres, doctrinaux ou linguistiques, Caland (trad. de PB. p. xix) concluait même à l'antériorité du JB., alors que Keith (JRAS. 1932 p. 699 BSOS. I 4 p. 177) tenait pour la priorité du PB. En faveur du Pañcaviṃśa on peut retenir le témoignage du Bhāṣikasūtra (II. 33) suivant lequel ce texte était autrefois accentué, et à savoir « comme le Śatapatha » (Kielhorn-Weber Ist. X p. 421 et 441). Ces oppositions marquées dans la forme ne peuvent faire oublier cependant qu'on est en présence d'une même tradition. L'écart de fond est rare et peu important; il est dû en partie au fait que le Jaiminiya, plus éclectique, s'inspire d'autres écoles, alors que le Pañcaviṃśa se tient rigidement aux Kau-

⁽¹⁾ Rares passages identiques Oertel JAOS. XVIII p. 46 n. 1 et p. 33. Plus notables sont les analogies JB.-SB. Caland Over... p. 28 Oertel JAOS. XXIII p. 328.

thuma. A cet égard la relation est comparable à celle qui définit le Baudhāyana en face des Taittirīya récents. Une polémique avec les Kauthuma ressort de JB. II. 78 (cité Oertel JAOS. XVIII p. 35 Gastra éd. de JSS. p. xxii et p. 6 n. 1)⁽¹⁾.

§ 89. L'accord entre le Pañcaviṃśa et la Kauthuma-saṃhitā est total, sauf en deux points que discute Caland p. xxii et éd. d'ĀrṣK. p. xi : la leçon *havāmahe* XI. 4, 4 pour *navāmahe* SS. RS., et la leçon *parame* XV. 1, 1 pour *prathamē* SS. RS., l'une et l'autre citées typiquement par le NidS. III. 10 comme représentant une « dualité de tradition » ; dans le second exemple le JB. III. 239 dévie lui aussi de sa Saṃhitā, et la déviation doit s'expliquer par une considération rituelle (note de Caland ad loc.) ; dans le premier cas il y a adaptation à une clause fréquente (cf. les finales *havāmahe* chez Bloomfield RV.-Repet. p. 660). Caland se demande si l'on n'a pas trace ici d'une « autre recension » du Rk : mais pourquoi cette « autre recension » ne serait-elle pas à l'intérieur du Sāmaveda ? Des faits de ce genre ne sauraient ni altérer le caractère général d'un texte ni faire suspecter la constance du Rgveda⁽²⁾.

§ 90. Le contenu du Jaiminiya coïncide, non seulement

(1) L'origine des *sāman āyāsya* est autre JB. III. 187 et PB. XI. 8, 10 ; de même l'explication du nom *tairāścyā* JB. III. 56 et PB. XII. 6, 12 ; le chant du *yanva* est décrit autrement JB. III. 92 et PB. XIII. 3, 7 (v. trad. de PB. par Caland ad locc., ainsi que XIV. 1, 9 ; 4, 7 XIX. 12, 8).

(2) Un cas de divergence phonétique est celui que présente PB. I. 2, 1 et 7, 6 donnant *yunaymi* et *ayman* pour *yunajmi* et *ajman* : fait connu, J. as. 1933 2 p. 89, fasc. annexe et depuis Ved. Var. II p. 100 Oertel SBBay. 1934 6 p. 29 : typique des Caraka (cf. VPr. IV. 165), le fait peut servir d'argument pour la provenance yajurvédique de cette portion du PB. (ci-dessus § 88). — En un passage (Caland n. ad loc.) PB. XVI. 5, 1 suit un ordre adopté par JS.

avec le Pañcaviṃśa, mais encore avec son supplément le Ṣaḍviṃśa (le caractère de «supplément» est relevé par Sāyaṇa introd. au *bhāṣya* de ṢB.), qui traite de manière discursive, en un style plus diffus que le PB., d'une série de pratiques manquant à ce dernier texte, litanie *subrahmaṇyā*, *stotra* divers, rites *ekāha* à destination conjuratoire (cf. Caland trad. de PB. p. xxi Over... p. 5), série d'omina formant une sorte de traité autonome (l'*adbhutabrāhmaṇa*) d'allure *grhya* (Weber Ist. I p. 39). Le texte porte des traces de surcharge (Eelsingh éd. p. xviii, Klemm éd. p. 14); ses attaches sont loin d'être aussi claires que celles du Brāhmaṇa principal; Eelsingh p. xxvii suppose qu'il y a eu une rédaction Rāṇāyaṇīya; tout au moins le Ṣaḍviṃśa semble avoir incorporé des éléments d'une autre rédaction.

§ 91. Le Lāṭyāyana va de pair avec le Pañcaviṃśa; mais la conformité ne porte en bien des cas que sur l'arrangement et sur la marche générale des cérémonies. Même dans la seconde partie (8-10) où il énumère les divers types de sacrifices, il insiste sur le *rājasūya*, le *daśapeya*, l'*aśvamedha*, que le Brāhmaṇa passe sous silence ou traite sommairement. Rien de cet agencement intime qui met en continuel parallélisme certains Sūtra du Yajurveda et la *śruti* correspondante. En outre, le Lāṭyāyana traite à divers endroits de matières propres au Ṣaḍviṃśa (Eelsingh p. xxviii).

Ici se présente un cas instructif de dédoublement à l'intérieur du Sūtra : en regard du Lāṭyāyana, on possède le Drāhyāyana (parfois appelé Vasiṣṭha), qui passe pour représenter l'école des Rāṇāyaṇīya. L'identité des deux textes est presque absolue. Le plus souvent Drāhyāyana se borne à séparer en deux *sūtra* ce que l'autre version donne en un seul. D'ailleurs la division des *sūtra* n'a d'autorité en général que celle des commentaires, et Raghu Vira J. Ved. St. I

p. III n. 2 signale qu'un autre commentateur du Lātyāyana divise comme Dhanvin, commentateur du Drāhyāyana. Ce dernier texte omet ou plus souvent ajoute de temps en temps des mots, des groupes de mots, et d'après Raghu Vira p. IV (cf. Caland GGA. 1907 p. 244) la tradition en serait moins pure. Les manuscrits se conforment souvent au texte reçu de Lātyāyana. La division en *paṭala* coexiste avec une division en *prapāṭhaka*, conservée à l'état de trace, et qui rappelle celle de Lātyāyana, lequel a connu de son côté une division répondant aux *paṭala* de l'autre Sūtra (cf. encore à ce sujet Caland WZKM. XVIII p. 197 n. 1).

§ 92. Les variantes n'enseignent aucune tendance nette ; voici les plus notables pour DŚS. XI-XV : *avāñcam/avācam* L. (XI. 1, 9) ; *vāpayet/vāpayeran* (4, 19) ; *anṛtviḡbhīḥ/ṛtviḡbhīḥ* (XII. 1, 19) ; *anavekṣam/anapekṣam* (1, 7) ; *hriyamāṇam/pranīyamānam* (1, 25) ; *yajñīyam/yajñīyam* (3, 3) ; *upaviśet/viśeta* (4, 6) ; *anumantrayeta/ayet* (XIII. 1, 18) ; *pariśicyamāne/pariśikte* (2, 5) ; *upavapet/upopet* (2, 10) ; *apaharaṇāt/ava°* (XIV. 1, 16 et analogues) ; *avamṛśantaḥ/°mṛśya* (2, 3) ; *visraṇsayet/srambhayet* (2, 4) ; *hriyamāṇāyām/sambhriya°* (3, 15) ; *viśṛjet/-ta* (XV. 3, 19). Dans les *mantra*, Lātyāyana tend à se rapprocher du Rk, tandis que l'autre texte suit la tradition commune, celle notamment que représente le Yajurveda, ainsi LŚS. V. 2, 11 ; 3, 2 XIII. 2, 13. Cependant le mouvement n'est pas absolu ; LŚS. V. 4, 6 a *sumitriyā* avec le YVBlanc (et *durmitriyās* ibid.), le *sumitryā* de DŚS. étant à peu près isolé, comme l'*antar ā* de DŚS. XIII. 4, 7.

Enfin l'adhésion aux Kauthuma est totale de part et d'autre. L'emploi, très strict, du *pratīka*, vaut aussi pour la *yajuh-saṇhītā* de PB. Cependant Caland note que la forme *aurva* employée par l'un et l'autre Sūtra pourrait laisser percevoir une différence de *śākhā*, en regard d'*ūrva* donné par PB.-JB. ; et

qu'en un autre point (note ad I. 2, 5) les deux textes semblent suivre le rituel Jaiminiya. Ces faits sont sans importance; comme il arrive souvent, le Kalpa enregistre des doctrines puisées à des sources étrangères, transformant en règles « optionnelles » (*vikalpa*) ce qu'avait maintenu fixé le Brāhmaṇa ou le rituel plus strict préexistant au Brāhmaṇa ⁽¹⁾.

§ 93. Les liens qui unissent le Brāhmaṇa et le Śrautasūtra des Jaiminiya sont à la fois plus étroits et moins constants, car le contenu du Sūtra, tel que le donne l'éd. Gaastra p. xxx, n'est qu'en partie accommodé à celui du Brāhmaṇa; il est pauvre et incomplet ⁽²⁾. Aucune commune mesure entre l'abondante inventivité de l'un et la médiocrité de l'autre. Les *mantra* cités se retrouvent en partie seulement dans la Jaiminiyasamhitā; plusieurs sont attestés, avec ou sans variantes, dans l'*adhyāya* I du Pañcaviṃśa, un petit nombre sont nouveaux (Gaastra éd. p. xxiii). Ceci n'empêche pas le Sūtra d'avoir des traits d'école assez marqués. D'une part la forme « liée » se rapproche du style du Brāhmaṇa et diffère de celui des autres Sūtra du Sāmaveda. D'autre part il y a la présence du ! « dravidien ». Enfin et surtout les *gāna* et la version Jaiminiya de l'Ārṣeya sont en accord permanent avec le Sūtra. Tout porte à croire que l'élément *gāna* avait chez les Sāmavedin plus d'importance pour fixer la notion d'école que la conformité matérielle du *mantra*. Malheureusement notre connaissance des *gāna* Jaiminiya n'est pas de nature

(1) Caland Over... p. 41 signale quelques cas analogues dans des *yajus* ou des *mantra*. LŚS. VIII. 10, 13 suit probablement JB. (note ad PB. XVIII. 5, 12) et DŚS. IX. 4, 1-2 diverge d'avec PB. IV. 9, 1 (note ad loc.).

(2) Le JŚS. (dont le titre est Agniṣṭomasya Jaiminisūtram) ne traite en effet que de l'Agniṣṭoma et de ses annexes. Mais il y a un commentaire du texte complet d'après Veda Vyasa 5th Or. Conf. p. 297.

à nous permettre de déterminer la situation d'un texte ⁽¹⁾.

§ 94. De même que le PB. est supplémenté par le ŠB., le Jaiminīya l'est par l'Upaniṣadbrāhmaṇa. Comme son nom l'indique, cet ouvrage prononce les « équivalences » symboliques sur lesquelles repose la théorie du *sāman*. Pour le fond, c'est un Brāhmaṇa plus qu'une Upaniṣad, ou mieux encore, c'est un Āraṇyaka qui développe la Kena-Upaniṣad de la même manière que le *Brhadāraṇyaka développe l'Upaniṣad du même nom. La nature des citations, l'ensemble des parallélismes, évoquent l'ambiance upaniṣadique, et comme dans toute cette partie du védisme qui s'émancipe des canons anciens, les *mantra* sont peu nombreux et n'empruntent qu'en petite partie la forme Jaiminīya. La Kena (ou Talavakāra) n'a même plus aucune attache sāmavédique appréciable ⁽²⁾.

§ 95. Le parallélisme des deux branches du Sāmaveda se poursuit : de même que Drāhyāyana double Lāṭyāyana, le Śāṭyāyanabrāhmaṇa double le Jaiminīya ; ainsi l'avait reconnu en premier lieu Burnell Academy XV p. 126, et ainsi l'ont précisé Oertel, notamment JAOS. XVIII p. 15, Caland Over... p. 6, B. K. Ghosh Lost Br. (passim). Le Śāṭyāyana, dont il ne reste que des fragments ⁽³⁾, semble avoir été populaire, témoin les nombreuses allusions en littérature (chez Sāyana et autres commentateurs ; aussi dans l'Anupadas., l'Upagrantha, le NidS., le Puṣpas., le LSS. et hors des textes du Sāma, jusque chez Śaṅkara ad VedSū. III. 3, 26) ⁽⁴⁾.

(1) JŚS. I reposerait sur le ŚātB. d'après Caland note ad ĀpŚS. X. 1, 3.

(2) Sur des traces de divisions ou remaniements, Oertel PrAOS. 1893 p. xix JAOS. XVI p. 226 et 243 (ad IV. 18) ; Caland éd. (anglaise) de JGS. p. viii.

(3) Mais selon T. R. Chintamani J. Or. Res. V p. 296 une partie importante du texte a été retrouvée (*atirātra*, *mahāvratā*, etc.).

(4) Les formes sont Śāṭyāyanaka (B.), ainsi BauGS. ĀpŚS. ; Śāṭyāyani(B.), ainsi BhārGS. ; un maître de ce nom est cité JB. passim.

Les variantes sont rarement instructives : quelques échanges entre présent/imparfait, parfait/imparfait ou analogues (*abhavat/bhavati*⁽¹⁾ Lost Br. p. 14; *adhārayan/dhārayati* p. 15; *āsa/āsīt* p. 38; *upāyan/upēyāya* p. 47; *parābabhūvuh/°bhūtāḥ* p. 66; *vanuyāma/vanumah* p. 67; *utsrjati/°srjeta* p. 91); quelques résolutions de composés (*pūrvākhyānam/pūrvam ā°* p. 52, *vāstuhīnaḥ/vāstau hīnaḥ* p. 26; *āśvam śīrṣam/aśvaś°* p. 14); quelques autres variations (*chala/vala* p. 70; *vāstuha/vāstupa* p. 25; *āsavānu/°pāṇḍu* p. 26; *suyavasa/sāvasa* JAOS. XVIII p. 40). Rarement le ŚātB. semble normaliser : *°ghnantāv u°/ghnantā u°* JB. p. 37 ou encore *yuvām/yuvam* JB. p. 28⁽²⁾. Une discordance plus grave, comme celle de la p. 91, est exceptionnelle. Et il se peut que ŚātB. donne un peu plus que JB. ne contient (Caland Over... p. 8 Oertel JAOS. XVIII p. 16). Mais la base de toute discussion sûre fait défaut, les citations pouvant n'être pas absolument fidèles⁽³⁾.

§ 96. Le Sāmaveda possède, comme on sait, une série de six Brāhmaṇa mineurs (*anubrāhmaṇa*) qui forment avec le PB. et le ŚB. les *aṣṭau granthāḥ* énumérés en ordre fixe par Sāyaṇa (cf. DevB. éd. Burnell p. x) et appelés parfois génériquement le Chāndogya. Relevant de l'école Kauthuma, peut-être étaient-ils valables pour les Rāṇāyaṇīya et les branches apparentées⁽⁴⁾.

(1) La première forme citée est celle de ŚātB.

(2) Inversement *adha/atha* JB. p. 20 serait un archaïsme; -l- dans *kilātā-kul/kirā°* JB. p. 65.

(3) Noter que le ŚātB. est contemporain des Yājñavalkāni brāhmanāni selon Kaiyaṭa ad MbBhāṣ. IV. 3, 105. — L'existence d'un ŚS. de l'école est présumée Oertel JAOS. XIX p. 106 n. 1.

(4) Ces textes peu importants ont cependant été accentués au témoignage du Tantravārtt. p. 175 cf. Burnell éd. de SvB. p. vi Weber Ind. Str. III p. 271. De même le ŚātB. (et le Kālabavi) selon Puṣpas. VIII. 184 — toutefois il peut s'agir ici de tons musicaux, éventuellement de tons prescrits pour le *gāna*, Burnell éd. du Jaim.-ĀrsB. p. xvii n. 1; enfin le BhāllaviB.

Le premier d'entre eux (le troisième de la liste complète) est le *Sāmavidhāna*, qui, comme son titre l'indique, se rattache à ce genre littéraire du *Vidhāna* qui a pris une importance exceptionnelle dans l'ambiance des *sāman*. Le point de départ est de montrer comment à l'aide de certains *sāman* — qui sont, comme dit Sāyaṇa, les substituts de l'Agnihotra — on peut, moyennant certaines qualifications, atteindre des résultats déterminés. Suit une énumération des *prāyaścitta*, comme les autres traditions en ont intégré dans leur Kalpa : mais le *Sāmavidhāna* les « laïcise » pour ainsi dire, donnant la première ébauche d'une matière qui sera en honneur dans toute la Smṛti (Burnell éd. p. xv Barth Œuvres III p. 70 Gampert Sühnezerem., passim). Vient enfin la description de pratiques magiques, un « manuel de sorcellerie » (Barth), analogue à ce qu'on trouve ailleurs dans le rituel domestique et notamment chez les Atharvan. La formule n'est pas nécessairement, ni même communément appariée à l'acte, à l'encontre de la tendance générale : le *sāman* agit par son influx propre, la structure musicale important plus que la valeur sémantique de la *ṛc* sur laquelle il est fondé.

Le style est celui des *sūtra*, sauf quelques courtes portions. De là Burnell p. ix conclut à un réarrangement. Il faut reconnaître pourtant que tous ces textes secondaires offrent des inégalités ; on est dans un domaine indécis où la forme de *sūtra* n'est pas fixée et où le style *brāhmaṇa* conserve quelque vitalité.

Les citations du *Sāmavidhāna* sont toutes tirées des deux premiers *gāna kauthumin*, sous la forme même qu'ils affectent dans les *gāna*. Peut-être y a-t-il trace d'une double recension

dans l'indication qu'au *vaṃśa* final le texte est censé provenir à la fois de Tāṇḍin et de Śātyāyanin, ce qui revient à dire des Kauthuma et des Jaiminiya (Konow ad loc.). Mais, en fait, on ne relève qu'un seul *mantra* Jaiminiya, *ayam agniḥ śreṣṭhatamaḥ* III. 4, 2 : encore est-il d'origine yajurvédique ⁽¹⁾.

§ 97. L'Ārṣeyabrāhmaṇa n'est autre qu'une *anukramaṇī*, liste des noms de *sāman* des deux premiers *gāna* (Burnell éd. p. viii Barth III p. 257 ; corrections au texte Caland éd. de JS. p. 21). Il est en *sūtra*, contrairement aux versions métrifiées ou «brāhmaṇisées» des autres Veda. En dépit de son nom, il n'indique les *ṛṣi* que par exception, et l'introduction emphatique ne répond pas à son contenu. C'est le spécimen le plus pauvre qu'on ait dans le genre, qui comprend encore chez les Sāmavedin le Devatādhyāya ⁽²⁾, un Ārṣeya et un Dai-vata propres à l'école Naigeya (§ 84), enfin deux autres tracts que signale Burnell l. c. p. vi, le Rāvaṇabhait ou Chālākṣara (Cat. Skt Mss India Off. n° 4314 Cat. Tanjore n° 499 et suiv.) ⁽³⁾ et l'Ārṣeyadīpikā.

Les Jaiminiya ont aussi leur version de l'Ārṣeya, en style plus ample que la version *kauthumin*, selon les habitudes générales de l'école (Burnell éd. p. viii). A la nomenclature près, l'accord avec le *grāmageya* et l'*āranya* est constant (Caland éd. de JS. p. 19 Barth III p. 313), sauf une double

(1) Un extrait du SvB. est inséré dans l'Agnipur. CCLX, à côté d'extraits des Vidhāna des trois autres Veda. Il faut descendre jusque là pour voir, très altéré et mutilé, un matériel juxtaposé que le canon védique n'a conservé qu'en partie.

(2) Ou AgniB. : celui-ci donne, en revanche, plus que son titre : d'abord, en style *brāhmaṇa*, des règles propres à déterminer (d'après le *udhana*) la divinité du *gāna* ; puis, sous forme de *śloka*, les couleurs des vers ; puis des spéculations sur certains mètres ; enfin une manière d'Upaniṣad. Type d'ouvrage composite qui d'après Burnell éd. p. vii n'appartiendrait plus au védisme, mais cf. Barth Œuvres III p. 87.

(3) Il y a aussi un Chālākṣara Rāṇāyāniya Cat. India Off. n° 4296 et suiv.

division dans l'*aindraṃ parva*. Les Jaiminīya disposent encore du Dhāraṇalakṣaṇa, qui contient une liste des *sāman*, des strophes, des mètres et englobe l'Ārṣeya (Burnell éd. de l'ĀrṣB. p. xxviii Caland l. c. Cat. India Off. n° 4326 et suiv.); enfin d'un Sāmalakṣaṇa qui explique les groupes de notes. Mais ces traités ne sont plus d'époque védique.

§ 98. D'un tout autre intérêt est l'Upaniṣadbrāhmaṇa ou Chāndogya-brāhmaṇa (ou encore Sāmabrāhmaṇa). Cet ouvrage se compose de deux parties radicalement différentes, le Mantrabrāhmaṇa ou Mantra-parvan ou °pāṭha (cf. Stönnér éd. p. vi R. Mitra éd. de ChU. p. 17) et l'Upaniṣad (d'où le titre global de l'ouvrage) : c'est la fameuse Chāndogya-Upaniṣad, « l'Upaniṣad des Sāmavedin ». Si elle a été accrochée à ce Brāhmaṇa, c'est sans doute, comme le dit Stönnér p. xix, que celui-ci est souvent compté comme le premier Brāhmaṇa du Sāmaveda : Saṅkara ad VedSū. II p. 892 (Bibl. Ind.) donne pour début, chez les Tāṇḍin, *deva savitaḥ*, c'est-à-dire les mots initiaux du MB. ⁽¹⁾

L'Upaniṣad se développe ici en milieu « anubrāhmaṇa », de même que chez les Jaiminīya on a vu qu'elle s'était développée à l'intérieur d'un autre Upaniṣadbrāhmaṇa, lequel n'est pour sa part qu'un complément du Brāhmaṇa. Autrement dit l'intermédiaire Aranyaka fait défaut; l'Upaniṣad est en même temps un Āraṇyaka (Oldenberg GGA. 1908 p. 734 n. 1 NG. 1915 p. 393) : le témoignage des Grhyasūtra de Gobhila et de Jaimini concorde à ce sujet. Il est visible que la Chāndogya comporte une entrée « *āraṇyaka* » avec ses deux chapitres initiaux pleins de spéculations métarituelles (Belvalkar-Ranade Ind. Philos. II p. 102); l'*upaniṣad* propre commence avec le chapitre 3, qui marque en même temps l'élimination de l'élé-

⁽¹⁾ Selon JGS. I. 16 Caland éd. p. 26 n. 3 (éd. néerl. p. 55) l'Up. se compose de dix *adhyaṃya* et engloberait la Kena et quelques Br. mineurs.

ment sāmavédique ⁽¹⁾ : nulle part la Chāndogya ne cite le Sāma-veda et une fois même elle choisit la teneur ṛgvédique d'une *rc* attestée dans le *pūrvārcika* (III. 17, 7). Les concordances qui la relient au JUB. (Belvalkar op. cit. p. 103 et passim et cf. les versets cités IV. 3, 6 et 7) sont de celles qui joignent entre elles toutes les Upaniṣad; elles ne postulent pas une origine plus haute.

§ 99. Le Mantrabrāhmaṇa pose lui-même d'autres problèmes. Selon Satyavrata Sāmaśramī (introd. à l'éd. de MB., cité St. Konow trad. de SvB. p. 80 n. 1), il représenterait (avec l'Upaniṣad) la «seconde portion du Brāhmaṇa des Kauthuma» dont la première est le Pañcaviṃśa. Si l'on admet cette thèse, on voit à quel point le domaine *kauthumin* est disparate : car le Mantrabrāhmaṇa qui soi-disant continue le grand Brāhmaṇa n'est autre qu'un recueil de formules à usage domestique, fait pour un rituel particulier, celui de Gobhila. Il a pu se créer par imitation du Pañcaviṃśa lui-même où figurait en guise d'introduction un recueil de *yajus*. Mais il répond surtout à l'insuffisance manifeste de la Sāmasaṃhitā en matière de formules domestiques; il a fallu de bonne heure y suppléer et, selon les tendances de ce Veda, les faire accéder à la *śruti*.

Tous ces *mantra* se retrouvent dans le GobhilaGS., où ils sont cités par *pratīka*. Les deux textes sont faits l'un pour l'autre, suivent le même ordre, et la fin du premier *prapāṭhaka* dans le Mantrabrāhmaṇa répond même à une ancienne fin de division chez Gobhila (III. 6) qui aura été recouverte par une division plus récente : les deux textes s'harmonisaient donc primitivement mieux encore (Stonner p. XVIII). On a discuté la question de savoir si le Brāhmaṇa a préexisté au Gobhila (c'est l'avis de Knauer éd. de Gobh. 2 p. 24 Fest. Roth p. 61

(1) Lequel est assez net au contraire dans les deux premiers *prapāṭhaka*, qui spéculent abondamment sur l'*udgītha* et le *sāman*.

Stöner p. xx Winternitz Hochzeitsr. p. 9 éd. de MP. p. xxxi) ou si les deux ouvrages ont été élaborés ensemble et sur un plan commun : c'est l'avis d'Oldenberg (trad. de Gobh. p. 4) qui se fonde sur le fait que les *mantra* brefs sont donnés in extenso dans le Sūtra, les *mantra* longs seuls étant *pratīkena*. Mais cette double règle n'est pas absolue, et Gobhila compte 75 *mantra* qui manquent dans le Brāhmaṇa, les deux tiers in extenso, un tiers en *pratīka* (ceux-ci d'origine sāmavédique) : ceci semble indiquer que Gobhila, ayant procédé plus tard à sa compilation et n'ayant pas trouvé dans le recueil les *mantra* nécessaires, fut amené à les chercher ailleurs, éventuellement dans sa propre Saṃhitā.

§ 100. On s'est demandé aussi si à l'origine le Mantra-brāhmaṇa était bien un texte du Sāmaveda : en effet, il n'y a que quatre de ses *mantra* qui se retrouvent dans la Saṃhitā (Knauer éd. de Gobh. 2 p. 23), et ils appartiennent en même temps au Rk. Néanmoins il est difficile de comprendre pourquoi l'ouvrage se serait après coup agrégé au Sāmaveda. On rappellera que la notion d'école n'a pas la même portée pour le *gr̥hya* que pour le *śrauta* ; les citations sont éclectiques, puisées à des sources diverses. Pour le fond, il n'y a pas de raison de suspecter l'attribution aux Kauthuma. Le seul point qu'on peut admettre avec Sāyaṇa (*bhāṣya* de MB.) et Rudra-skanda (*bhāṣya* de KhGS.) est que les Rāṇāyaṇīya avaient eux aussi l'usage du Mantra-brāhmaṇa (Stöner p. xxvii) ⁽¹⁾.

(1) Guṇaviṣṇu est l'auteur d'un Chāndogya-mantra-bhāṣya, qui suppose un recueil de *mantra*, en grande partie coïncidant avec MB., en petite partie d'origine śrauta (sāmavédique), Stöner p. xxxi Jørgensen p. viii Durgamohan Bhattacharyya éd. p. x. Compilation relativement récente, comme il a dû s'en créer plusieurs (cf. la SVMantrasaṃhitā éditée en 1888, toute différente du MB.). Il s'agit d'un document *kauthumin*, tandis que le Mantraparvan cité Cat. Skt Mss India Off. n° 4348 est Jaiminiya. Mais on ne sait s'il y a eu un GS. correspondant à ce *Chāndogya-mantra(pāṭha).

§ 101. Les deux derniers *anubrāhmaṇa* sont la *Samhitopaniṣad*, qui traite en vers et prose mêlés des modes de récitation du *Sāmaveda*, du passage des *ṛc* aux *sāman* et de leur groupement en *stotra*; suit un exposé sur les honoraires des officiants et un épilogue mystique (Burnell éd. p. v Barth Œuvres III p. 309). Enfin le *Vaṃśabrāhmaṇa* fait retour au type *anukramaṇī* : liste de maîtres, différant d'ailleurs de celle, très sommaire et plus voisine d'une filiation d'écoles, qui termine le *Sāmavidhāna*. Comme dans les autres *vaṃśa* qui sont d'ordinaire insérés à l'intérieur du *Brāhmaṇa*, on y constate la combinaison de deux listes, dominées l'une par le nom de *Gārgya*, l'autre par *Gobhila* (Weber Ist. IV p. 378).

§ 102. On a vu que la tradition *Jaiminiya* est sensiblement plus pauvre, puisqu'elle se réduit au seul *Ārṣeya*. Mais nous pouvons supposer l'existence de plusieurs «grands» *Brāhmaṇa* appartenant à des écoles perdues, sans qu'il soit d'ailleurs possible de préciser les connexions. Un *Raurukibrāhmaṇa* est cité GGS. III. 2, 7, et des *yajus* portant le nom de *raurukīṇi* sont connus de DŚS. IV. 3, 1 = LŚS. II. 3, 1 (Caland trad. de PB. p. xxiv B. K. Ghosh Lost Br. p. 112). Plus populaires semblent avoir été les *Bhāllavin* (cf. § 77), dont le *Brāhmaṇa* est cité BD. V. 23 (à travers une mention du *NidS.*, mais la citation manque dans notre *NidS.*, Sieg Sagenst. p. 65) et probablement aussi V. 159 (*bhāllaveyā śrutiḥ*), ainsi que PB. II. 2, 4 (où il est dit que les *Bhāllavin* pratiquent un type particulier de *viṣṭuti*); enfin dans plusieurs textes, *sāmavédiques* ou non, réunis chez B. K. Ghosh op. c. p. 110. D'après ĀpŚS. XXI. 16, 16 leur doctrine, sur un point, était voisine du *Śātyāyanaka*. Cf. enfin § 96.

Le *Paṅgalāyanibrāhmaṇa* (cité ĀpŚS.), le *Paṅgalāyani* (cité BauŚS.), le *Paṅgaka* (cité JŚS.), concernent peut-être le *Sāmaveda*, qui connaît effectivement des *Paṅgin* (§ 77); mais

l'interférence du nom avec celui d'une école du Rk rend l'identification impossible. Un Kālabavibrāhmaṇa, cité ĀpŚS. XX. 9, 9, semble avoir été proche du Śāṭyāyani (cf. § 75 sur le nom). Ghosh p. 112 cite encore un Māsaśarāvibrāhmaṇa, mais l'allusion de DŚS. VIII. 2, 30 = LŚS. IV. 6, 21 (et cf. NidS. V. 8) ne suffit pas en garantir l'existence ⁽¹⁾.

§ 103. La complexité n'est pas moins grande dans le Kalpa, ni moins grande la disparité de l'un à l'autre texte. Et ici à nouveau, les Kauthuma ont une part privilégiée. La Gobhila-grhyakarmaprakāśikā p. 128 énumérant les textes du Sāmaveda donne les noms des « dix Sūtra » : ce sont Kalpa, Kṣudra, Lāṭyāyana, Upagrantha, Pañcavidha, Nidāna, Tāṇḍya-lakṣaṇa, Anupada, Anustotra, Kalpānupada. La liste n'est nullement limitative. Mais dans cet ensemble, seul le Lāṭyāyana est un Śrautasūtra comparable à ceux des autres Veda. La plupart des autres textes s'attachent plus ou moins directement au premier de la liste, le plus important d'ailleurs et le plus ancien (Caland éd. p. xii l'estime antérieur à la scission Kauthuma/Rāṇāyāniya), à savoir le Kalpasūtra de Maśaka ou Ārṣeyakalpa (ou encore Kalpabrāhmaṇa, Cat. Skt Mss Tanjore n° 1969). L'intitulation, on a déjà eu l'occasion de le voir, a peu d'importance dans le Sāmaveda, et les catégories littéraires y ont peu de stabilité. Le Kalpasūtra semble au premier abord ne donner qu'une liste des *sāman* utilisés dans le culte (selon l'ordre *gavāmayana*, *ekāha*, *ahīna*, *sattra*) ; en fait, il enseigne la *kṛti* des *stoma* pour les fêtes sômiques, c'est-à-dire les modes suivant lesquels les strophes sont à chanter. Caland

(1) D'autres Br. sont cités par R. Mitra trad. de ChU. introd. p. 5, mais ce sont des portions de textes plutôt que des traités. Rappelons que la Gobhila-grhyakarmaprakāśikā p. 113 (citée Caland trad. de PB. p. xxiv n. 1) énumère dix *pravacanakartṛ*, ce qui doit équivaloir à « auteur de Brāhmaṇa » ; à côté de noms inconnus, on y trouve *saṭhī*, *bhāllavi*, *tāṇḍya*, *ruruki*.

(ibid., passim) a montré comment il suit pas à pas le Pañca viṃśa et son supplément, ne laissant de côté que le *dvādaśāha* (§ 88) : ce faisant il correspond aux *parvan* 2-5 de l'*ūha*= et de l'*ūhya-gāna*, laissant à un tract annexe, le Kṣudrasūtra « *sūtra* (relatif aux) petits (rites) », le soin de traiter les deux *parvan* finaux, 6 et 7, qui concernent les rites expiatoires et votifs (= PB. 6-9, passim). Seul le style diffère du Kalpa au Kṣudra : le texte le plus récent reprend l'allure « *brāhmaṇa* » des vieux traités ⁽¹⁾.

Cet ajustement des ouvrages les uns aux autres n'est pas sans laisser passer quelques divergences : divergences entre Kalpasūtra et Brāhmaṇa (Caland éd. p. xi), entre Kalpa et *pūrvārcika* (ibid. p. viii), irrégularités dans la transmission même de la Saṃhitā. Ces faits sont mal explicables, à moins d'admettre avec Caland que le rituel tel que nous l'avons ici n'était pas fait primitivement pour notre Saṃhitā. Seul l'élément *rc* est stable dans les traditions sāmavédiques ; tout ce qui concerne le *sāman* est sujet à des influences d'école dont nous ne pouvons plus mesurer la portée.

§ 104. Les discordances sont plus marquées encore dans le Nidānasūtra ou « *sūtra* des connexions (entre rites et *sāman* ou mètres) » (tel est le sens du mot *nidāna* J. as. 1939 1 p. 156), ouvrage que la tradition (Ṣaḍguruśiṣya) n'hésite pas à attribuer à Patañjali (Caland éd. de JS. p. 17 et 127 Bhatnagar éd. de NidS. p. 24) et à mettre au compte d'une Pātañjalaśākhā. On sait qu'il décrit les *sāman* et les *stoma* dans l'ordre des parties

(1) Un autre appendice au Kalpas. est le Kalpānupadasūtra, tandis qu'un autre tract du même nom, l'Anupadasūtra (œuvre de Sauśārada d'après la *vyākhyā* des Vādhūla? Caland AO. I p. 8) n'est guère qu'un commentaire discontinu du PB. De son côté le Kṣudra a aussi son appendice, l'Upagranthasūtra attribué à Kātyāyana, qui traite des expiations et se termine par un développement aberrant sur le *pratihāra*,

liturgiques de la *Samhitā*, du *Pañcaviṃśa* et de l'*Ārṣeyakalpa* (qu'il cite en plusieurs endroits). En tête un exposé de métrique védique (la *chandovicili*) qui aurait pu figurer dans n'importe quel traité, sauf qu'on y trouve des exemples *sāmavédiques* relativement nombreux. Puis des généralités, une description des rites « prototypes ». Enfin (de 6 à 10), la série des *ekāha*, des *ahīna*, des *sattra* etc. (Bhatnagar p. 48). L'écart par rapport au rituel *kauthumin* tient à des omissions, des transpositions ou des variations dans les noms des rites ou des *sāman* (surtout dans la seconde partie de l'ouvrage, *praticīnastoma* VII. 6 *arka-trirātra* VIII. 5 divers VII. 7 et suiv.). Par rapport à *Lāṭyāyana-Drāhyāyana*, on peut dire que le *Nidāna* est indépendant, en ce sens qu'il répète les informations qui y ont été données (Caland éd. d'*Ārṣeyak*. p. xviii). La tradition manuscrite laisse voir d'ailleurs une double recension, et une division complexe. La doctrine y est fort éclectique, et au terme d'un exposé des thèses de divers ritualistes, on peut voir le *Nidāna* se rallier à une opinion distincte de celle du *Pañcaviṃśa*. Bref, Caland a pu à bon droit (trad. de PB. p. vi) se demander si le texte n'avait pas appartenu d'abord à une autre école, éventuellement aux *Bhāllavin* dont on sait par BD. V. 25 (cf. trad. Macdonell ad loc.) et par *VāsDhS*. I. 14, 15 qu'ils possédaient, eux aussi, un *Nidāna*. En tout cas le texte actuel est bien donné comme *kauthumin* ⁽¹⁾.

(1) Weber *Metrik* p. 87 relève un emprunt probable aux *Naigeya*. Derrière le *Nidāna* : l'*Upanidāna* (titres divers, style *sūtra*) est une *anukramaṇī* traitant des mètres, d'abord dans leur généralité, puis en liaison avec les *ārcika*. Plus indépendant est le *Pañcavidhasūtra*, qui définit les cinq parties constitutives du *saman*. Il existe aussi des traités séparés sur chacun de ces éléments, ainsi un *Prastāvasūtra*, qui nous est transmis comme partie finale du *Puspa*; un *Pratihārasūtra*, attribué comme le précédent à *Kātyāyana*; un *Nidhanasūtra*, généralement englobé dans le *Pratihāra* (Simon éd. de *Pañcavidh*. p. 6 Burnell éd. d'*ĀrṣB*. p. xxv Van der Hoogt *Vedic Chant* p. 58). Le *Naigeyasūtra* de Gobhila (Burnell p. xxi) et le *Gārgyachandas* (ibid.) traitent aussi de métrique.

105. Comme dans l'Atharvaveda, deux Prātiśākhya sont identifiés. Le seul qui au premier abord mérite ce nom (et qui ne le reçoit que rarement dans la tradition) est le Rktantra, de son titre plein Rktantravyākaraṇa, qui enseigne comment le *padapāṭha* est à modifier pour s'organiser en *saṃhitā*. Les commentaires le donnent pour un texte des Kauthuma. Tout ce qu'on peut dire est qu'il ne s'applique pas aux Jaiminīya ni à aucune école qui serait nettement différenciée des Kauthuma (Surya Kanta introd. p. 2)⁽¹⁾. Les habitudes phoniques des *ārcika* ne répondent pas exactement aux règles du Rktantra (Surya Kanta p. 99 Burnell éd. p. xxii) et l'appartenance d'école reste problématique (Man. Ghosh éd. de Pāṇ. Śikṣā p. xxxviii n. 1). L'ouvrage a d'ailleurs subi des remaniements, et Śākaṭāyana, donné pour l'auteur, n'est peut-être qu'un réviseur. On peut admettre, comme le nom de Vyākaraṇa le laisse suggérer et comme la comparaison avec l'Atharvaveda (§ 68) le confirmerait, que le Rktantra faisait partie d'abord du Vyākaraṇa(-Vedāṅga) proprement dit. Le contenu en effet est plus souvent grammatical que phonétique, et l'on y trouve des éléments de *bhāṣā* singulièrement déplacés dans un Prātiśākhya (J. as. 1936 1 p. 318). L'enseignement grammatical n'y contredit nulle part ce que les Pāṇinéens ont coutume de mettre au compte de Śākaṭāyana.

§ 106. L'autre traité qui, lui, se prévaut du titre de Sāmaprātiśākhya, est plus connu sous le nom de Puṣpa= ou Phulla-sūtra «le Sūtra florissant, développé» (cf. les Vipula de la littérature bouddhique). On y trouve les règles pour adapter (*ūha*) les *sāman* à des *rc* autres que celles qui leur correspondent

⁽¹⁾ Qui signale d'après la Gautamaśikṣā in fin. l'existence présumable d'un Gautamaprātiśākhya. Il y a un Laghvrktantrasaṃgraha et un Sāmasaptalakṣaṇa (Surya Kanta p. 101) qui sur certains points sont plus précis. — Un autre Rktantra est cité Cat. Skt Mss India Off. n° 4323.

dans le *gāna*, et plus précisément on y détermine la teneur liturgique correcte — la *vaidikā gītīḥ* — des mots de l'*ārcika*, tels qu'ils sont employés dans les mélodies du *gāna* énumérées aux premiers chapitres du Sūtra même (Simon éd. p. 499). Si le Rktantra est un Prātiśākhya « littéral » à la manière de ceux des autres Veda, et sans doute fabriqué sur leur modèle, le Puṣpasūtra peut être appelé un Prātiśākhya typiquement sāmavédique, puisqu'il enseigne en somme le passage de l'*ārcika* au *gāna*, soit exactement la démarche théorique des *chandoga*⁽¹⁾. La version suivie est, sans conteste, la Kauthumī⁽²⁾.

§ 107. Parmi les traités *kauthumin*, on signale divers petits textes, qui sont en partie post-védiques et de caractère « *śikṣā* »⁽³⁾. En outre, trois Śikṣā au moins sont du Sāmaveda, l'importante Nārada qui traite des accents et de leur rapport aux tons musicaux, mais avec des interpolations de sujets non afférents (S. Varma Critical Obs. p. 48 Burnell Cat. p. 42 Haug Accent p. 57). Moins notable, la Lomaśī, qui semble

(1) Comme tant de traités védiques et surtout du SV., l'ouvrage est composite, élargi par les deux bouts et pourvu d'une double recension (Simon p. 496). D'après Caland (DLZ. 1909 p. 1884 ZDMG. LXIV p. 347) il serait (comme l'ĀrṣKalpa) antérieur aux deux derniers *gāna* et s'appliquerait aux deux premiers seuls. D'après Simon (éd. p. 489 ZDMG. LXIII p. 730 LXIV p. 602) il s'applique à l'*uttaragāna* et au *gṛamaḡeya*. Cf. aussi Van der Hoogt Vedic Chant p. 26. — Le patronage est celui de Vararuci, autre nom de Kātyāyana, qui a cristallisé autour de sa personne plusieurs parīs. du SV., tout en appartenant en propre au YVBlanc. On repère sa trace aussi dans les basses œuvres du RV. A ce niveau de textes, les Veda mêlent entre eux les attributions.

(2) Une séquelle du Puṣpa est le Sāmātantra qui complète aussi, d'autre part, le Rktantra (Burnell éd. d'ĀrṣB. p. xxiv Surya Kanta éd. de Rkt. p. 35) on l'appelle aussi un Vyākaraṇa d'après HIL. p. 83. Cf. Cat. Skt Mss India Off. n° 4330 et suiv.

(3) Ainsi le Mātrālakṣaṇa, le Stobhānusamhāra, le Gāyatravidhāna, Caland trad. de PB. p. vii. Autres chez Burnell éd. d'ĀrṣB. p. xviii éd. de SamhUB. p. xiv

avoir été attribuée à Gārgya, et qui traite de questions diverses; ainsi que la Gautamī (dont le nom rappelle un patron du Sāmaveda), qui décrit les groupes de consonnes : l'une et l'autre demeurent sans liens perceptibles avec les *sāman* ⁽¹⁾.

Cette vaste littérature, qui s'est disséminée en traités techniques, est en revanche démunie de plusieurs domaines importants du Vedāṅga, et le type *pariśiṣṭa* n'y a pas donné lieu à des recueils globaux ⁽²⁾.

§ 108. Les traités « domestiques » sont en très petit nombre. Visiblement l'intérêt de ces écoles n'était pas tourné de ce côté. Les Kauthuma ont un Grhya attribué à Gobhila, dont on a vu les relations avec le Mantrabrāhmaṇa (§ 99). Peut-être Hemādri, qui donne à Gobhila le nom de Rāṇāyanīyasūtrakṛt (III. 1 p. 1460 et 1468, Caland trad. de PB. p. viii n. 1) a-t-il fait une confusion? Ou bien le texte, ce qui est plus probable et ce qu'on a supposé aussi pour le MB. (§ 100), était-il valable pour les deux écoles? En théorie, le Śrauta correspondant est Lāṭyāyana (l'existence d'un Gobhila ŚS. HIL. p. 80 est plus que douteuse). En pratique, le Gobhila est parfaitement indépendant. Encore un exemple de la discontinuité du Sāmaveda. Par ailleurs, c'est un texte d'une seule coulée, arrangé avec méthode, relativement vaste (il englobe le *pinḍa-pitr* Ahnenc. p. 110); sa marque d'origine est la teneur des citations dont il abonde. Sur douze d'entre elles fournies en *pratīka* et qui manquent au MB., aucune n'est absente de la Kauthumasamhitā (Knauer éd. 2 p. 52 amendé par Oldenberg trad. des GS. II p. 10). Ensuite, on a une mention de la Sāma-

(1) Cf. aussi Kielhorn IA. V p. 141. Quant à la Śikṣā « de Pānini » (Burnell ed. de SamhUB. p. xiv), elle n'a de sāmavédique que des passages empruntés à la Nāradya.

(2) On fait état d'un Dālbhyapariśiṣṭa HIL. p. 85, Weber Ist. I p. 59 qui cite un groupe de vingt *pariś.*

sāvitṛi et l'expression *etena dvikena* (*sāmnā*) III. 9, 6 qui trahit une familiarité avec le milieu *chandoga*. Enfin les autorités citées (Knauer p. 55) sont généralement sāmavédiques. On peut même constater que le Gobhila est plus proche de la Saṃhitā que le Brāhmaṇa sur lequel il repose : fait commun à certains textes tardifs ⁽¹⁾.

§ 109. Au Gobhila correspond trait pour trait le Khādīra, qui passe pour le Sūtra de l'école Rāṇāyanīya et porte parfois le titre de Drāhyāyaṇagrhyasūtra. On a rapproché le doublet Gobhila-Khādīra du doublet Lāṭyāyana-Drāhyāyaṇa (Oldenberg trad. des GS. I p. 371). Mais l'appartenance Rāṇāyanīya n'est pas certaine (Caland éd. de JS. p. 15 éd. de JGS. p. III éd. néerl. p. 3), et une autre source donne le Khādīra comme le manuel des Śārdūla (Kathavate Report 1891-95 n° 79). Plutôt en effet qu'une version parallèle du Gobhila, le Khādīra se présente comme un abrégement «révisant», avec des variations dans l'ordre des *sūtra* et l'insertion de quelques *sūtra* nouveaux (en partie remontant à Drāhyāyaṇa). La rédaction est plus serrée; l'emploi fréquent de la phrase nominale, de la composition, de la dérivation, marquent le souci d'accentuer le style «*sūtra*»; les citations sont moins nombreuses et plus brèves (le *pratīka* généralement réduit au mot de tête), les références aux autorités sont plus rares. La dépendance par rapport au Gobhila ne fait pas de doute (Knauer éd. de Gobh. 2 p. 40) : on voit là clairement comment une sous-tradition s'est constituée par élaboration sur un texte particulier dont on modifie légèrement la rédaction sans toucher à la doctrine. Le cas est analogue à celui du Śāmbavya/Śāṅkhāyana dans le Rgveda (§ 34) ⁽²⁾.

(1) Weber (HIL. p. 77) a noté que les noms figurant dans le SV. sont bien plus nombreux que ceux cités dans les autres secteurs du Veda. Mais il paraît difficile de tirer de là des conclusions de chronologie relative.

(2) Comme GGS., le Khādīra dépend de MB. (auquel il renvoie implicite-

§ 110. Le Karmapradīpa «la lumière des actes» est une sorte de commentaire libre du Gobhila, un *pariśiṣṭa* comme le rituel domestique en compte beaucoup. Le titre déjà trahit un ouvrage post-védique. Du moins l'appartenance *kauthumin* est-elle nette, ne serait-ce que par l'attache formelle au Gobhila (Kane Hist. of Dharmaś. I p. 219 Knauer éd. de Gobh. 2 p. 11). En outre, on a lieu de croire que le Pradīpa est un abrégement ou une portion d'une Kātyāyanasmṛti (perdue) [Kane p. 213, cf. Schrader éd. p. 4 et 54] dont l'affiliation aux Kauthuma se laisserait ainsi présumer indirectement⁽¹⁾.

Un autre *pariśiṣṭa* plus bref est le Gr̥hyasaṃgraha, également attribué à Gobhila(putra), rédigé en *śloka* modernes (non sans vulgarismes, Bloomfield ZDMG. XXXV p. 536) comme le Pradīpa avec lequel il est en contact. Peut-être y a-t-il une source commune. Le corps de l'ouvrage, au terme de versets introductoires d'allure «*āranyaka*», est à peu près adapté au Gobhila. Plus encore que le Pradīpa, le Saṃgraha apparaît par endroits comme un «Brāhmaṇa» du Gr̥hyasūtra. Mais comme il abonde en détails «généraux» ou propres à d'autres écoles, on peut se demander s'il s'agit d'un traité indifférencié, qui a été accaparé par les Kauthuma, ou bien d'un traité *kauthumin* qui s'est généralisé; Knauer éd. de Gobh. 2 p. 5 penche pour la première hypothèse⁽²⁾.

§ 111. Le domaine du śrāddha a été particulièrement développé chez les Sāmavedin, Ahnenc. p. 110. Un traité

ment I. 3, 3 et suiv.), mais il saute certains *mantra*. — Caland Ahnenc. p. 121 suppose l'existence d'un Chandogagghya qui lui paraît différer du KhGS. pour le śrāddha, mais cf. Bijdr. 61 (1894) p. 97.

⁽¹⁾ Le nom de Kātyāyana est celui d'un maître du YVBlanc, comme observe Āśārka ad Karm. I. 1, 1, mais on en retrouve la trace en différents domaines du védisme.

⁽²⁾ Il existe aussi un Drāhy.-Gr̥hyapariś., Caland trad. de PB. p. ix, évidemment Rāṇāyanīya.

afférent, ici encore, est mis sous l'autorité de Gobhila ou parfois aussi de Vasiṣṭha (cité comme tel dans le Pradīpa); les *mantra* sont donnés sans conséquence, tantôt en *pratīka*, tantôt en entier, ceux-ci pouvant ou devant avoir été puisés dans la Vājasaneyi (Caland p. 119). Il existe aussi un *śrāddha* des Khādīra, et un autre appelé Chandogaśrāddha, mais ces textes semblent identiques au *śrāddha* de Gautama, qui fait partie du *pitṛmedha* de même parrainage. La littérature de Gautama pose un problème spécial : s'agit-il d'une sous-branche des Rāṇāyanīya? Ou bien d'une école à part (que connaissent en effet les nomenclatures § 75) et qui devait nécessairement être proche des Rāṇāyanīya (Caland The Pitṛmedh. p. xxiii et Bijdr. p. 98)? Effectivement le *pitṛmedha* de Gautama suit de près le Drāhyāyana et le Khādīra pour l'ordre et les *mantra*; pour la doctrine, hormis les interpolations, le *śrāddha* de Gautama est identique à celui de Kātyāyana : nouvel indice d'emprunt au Yajus Blanc ⁽¹⁾. Il ressort de tout cela la faible individualité des Rāṇāyanīya, qui d'un bout à l'autre de la tradition ne se laissent jamais clairement saisir.

§ 112. Si l'on admet qu'une école Gautama s'est constituée aux confins du védisme, il faudra y agréger le Gautamadharmasūtra et la Gautamasmṛti. On peut négliger le Gautama-gr̥hya, qui s'avère identique au Khādīra (Caland éd. de JŚ. p. 17). Mais le Dharmasūtra, qui est assez clairement sāmavédique ⁽²⁾, n'a pas de relations définies avec le Pitṛmedha-

⁽¹⁾ On mentionne encore (Caland ibid.) un *pitṛmedha* et un *śrāddha* de Śātyāyana.

⁽²⁾ Mention de plusieurs *sāman*, des cinq *vyāhṛti*, forme de l'*agniṣṭut* (Gampert Suhnezer. p. 78), témoignage indirect de Haradatta, fait que le Pradīpa en appelle à l'autorité de Gautama, Buhler trad. de GauDhS. p. 1 Kane Dharmas. I p. 13 Jolly Recht u. Sitte p. 5. Buhler en particulier croit fermement à un *carāṇa* de Gautama. Il y a une correspondance (chap. 26) avec le SvB. sur le *kṛcchra*, mais il doit s'agir d'un emprunt. Cf. encore Luders SBB. 1917 p. 350.

sūtra, lequel, en revanche, en a avec la Smṛti, compilation pourtant bien tardive (Caland Bijdr. p. 104). Le fait illustre un cas de « revédisation » à basse époque ⁽¹⁾.

A tout cet ensemble *smārta* ne répond chez les Jaiminīya que le Gr̥hyasūtra dit de Jaimini. Rituel concordant avec la Jaiminīyasamhitā (Caland éd. de JGS. p. viii éd. néerl. p. 8), à laquelle il renvoie par *pratīka*. Le Brāhmaṇa afférent est dûment reconnu; le *l* « dravidien » est utilisé selon le vieil usage de l'école. Souvent voisin de Gobhila-Khādīra (et plutôt de Gobhila), le Jaiminīya est à sa manière aussi indépendant des traités de l'école; en de nombreux points il s'oppose à toute la tradition domestique, plus encore par la présentation des faits que par le fond; les *mantra* y sont extrêmement nombreux, et l'impression, comme dans le JB., est celle d'une prolixité traversée de passages concis et d'allusions. Comme les *mantra* ne se retrouvent qu'en partie dans le MB. et qu'ils sont cités in extenso et presque toujours avec des variantes, il est aisé de voir que le MB. n'est pas la source; mais la forme même de ces citations écarte aussi l'hypothèse d'un Mantrapāṭha Jaiminīya ⁽²⁾.

Quant aux Upaniṣad, nous avons rappelé par avance que les deux plus importantes, les seules qui relèvent véritablement du Sāmaveda, sont insérées dans un cadre de Brāhmaṇa § 94 et 98. Le reste (quatorze au total d'après le témoignage de peu de valeur de MukṭUp. II. 14) n'est ni ancien ni relié à aucun Veda, et Deussen range le tout parmi les Upaniṣad atharvaniques. Quelques-unes cependant portent un nom qui rappelle le milieu *chandoga*, la Śātyāyana-Up. (Cat. Skt Mss India Off. n° 4927), la Bhāllavi-Up. que cite Sāyaṇa.

(1) Quelques autres traités domestiques sont cités Caland trad. de PB. p. viii et Veda Vyasa 5th Or. Conf. p. 298.

(2) Des connexions avec Bauddhāyana sont signalées Caland éd. p. xi.

§ 113. Les données purāṇiques sur le développement du Sāmaveda n'apprennent que peu de choses. Le texte le plus explicite est le Vāyup. LXI. 27⁽¹⁾ :

« Jaimini enseigna (le Veda) à son fils Sumantu, et Sumantu l'enseigna à son fils Sutvan, puis Sutvan l'enseigna à son fils Sukarman. Sukarman, de son côté, étudia mille Saṃhitā... que détruisit Indra... Il eut deux disciples, Pauṣyañji et Hiraṇyanābha de Kośala. Pauṣyañji enseigna cinq cents Saṃhitā et ses disciples s'appelèrent « les chantres du nord ». (Hiraṇyanābha) de Kośala, cinq cents Saṃhitā également, et ses disciples furent connus sous le nom de « chantres de l'est ». Pauṣyañji eut quatre disciples, Lokākṣin, Kuthumi, Kuśitin, Lāṅgali. Les divisions des Lokākṣin sont : Rāṇāyaniya, Sahitaṇḍiputra, Mūlacārin, Sakaitiputra, Sahasātyaputra. Kuthumi eut ses trois fils pour disciples, Aurasā (? Var. Parāśara), Rasapāsara (?) et Bhāgavitti : ce fut la triple (branche) des Kauthuma. Śauridyu et Śṛṅgiputra (furent disciples des précédents?) ainsi que Rāṇāyaniya et Saumitri. Śṛṅgiputra promulgua trois Saṃhitā (qu'il donna à) Caila, Prācīnayoga et Surāla. Pārāśarya de la (branche) Kauthuma promulgua six Saṃhitā (qu'il donna à) Āsurāyaṇa, Vaiśākhyā, Vedavṛddha (?), Parāyaṇa (?), Prācīnayogaputra et Patañjali. Lāṅgali et Śālihotra (= Kuśitin ?) promulguèrent chacun six Saṃhitā. Les six disciples de Lāṅgali furent Bhāluki, Kāmahāni, Jaimini, Lomagāyani, Kaṇḍu et Kohala; ils mirent en œuvre des Saṃhitā.

« Quant à Hiraṇyanābha, il eut pour disciple Kṛta, qui fit vingt-quatre Saṃhitā et les promulgua pour ses disciples Rāḍa, Mahāvīrya, Pañcama, Vāhana, Tālaka, Pāṇḍaka, Kālīka, Rājīka, Gautama, Ajavasta, Somarājan, Patattara (?), Prṣṭaghna, Parikṛṣṭa, Ulūkhalaka, Yavīyasa, Vaiśāla, Aṅgu-

(1) Voir les notes Wilson trad. du Viṣṇup. III p. 60. Références générales v. sous § 15 et notamment l'ouvrage cité de Pargiter.

liya, Kauśika, Sālimañjari (?), Satya, Kapīya, Kānika, Parāśara : ce furent «les chantres issus de Kṛta». Pausyañji et Kṛti, arrangeurs de Saṃhitā, sont les plus réputés de tous les chantres ».

D'ordinaire très proche du Vāyu, le Viṣṇup. (III. 6, 1) ne donne ici qu'un résumé de la précédente version : «Voici comment Jaimini, élève de Vyāsa, divisa dans l'ordre les branches de l'arbre du Sāmaveda. Son fils fut Sumantu, le fils de celui-ci Sukarman; ils étudièrent chacun une Saṃhitā. Sukarman composa une division de la Saṃhitā en mille (parties), que reçurent ses disciples Hiranyanābha de Kośala et Pausyañji. (Le second) eut quinze disciples, «les chantres du nord»; Hiranyanābha, autant, ce sont «les chantres de l'est». Lokākṣi, Kuthumi, Kusīda et Lāṅgali furent les (principaux?) disciples de Pausyañji, par qui les Saṃhitā se multiplièrent en autant de divisions. Un autre élève de Hiranyanābha, du nom de Kṛti, promulgua vingt-quatre Saṃhitā à (autant de) disciples : par eux aussi le Sāmaveda fut multiplié en branches (diverses)».

Le BhāgP. XII. 6, 75 est également bref et un peu plus distant du Vāyu : «Jaimini avait un fils Sumantu, celui-ci un fils Sunvat : il leur donna à chacun une Saṃhitā. Un autre élève de ce (Jaimini), Sukarman, composa mille Saṃhitā; ses élèves furent Hiranyanābha de Kośala, Pausyañji et Āvantya (mauv. lecture Wilson trad. du ViP. III p. 59 n.?). Ceux-ci eurent cinq cents disciples : ce furent les «chantres du nord»; on appelle «chantres de l'est» (les disciples du premier?). Les disciples de Pausyañji — Laugākṣi, Maṅgali, Kulya, Kuśīda et Kuṣi, reçurent chacun cent Saṃhitā. Kṛta, disciple de Hiranyanābha, (transmit) vingt-quatre Saṃhitā à ses disciples; Āvantya transmet le reste».

§ 114. On voit là un assez grand nombre de noms pro-

pres; à vrai dire la version la plus détaillée, celle du Vāyu, contient à la fin (les 24 disciples de Kṛta) des données qui doivent provenir d'ailleurs (Pargiter Hist. Ind. Trad. p. 325 et 173). On reconnaît quelques formes authentiques, parmi lesquelles Jaimini, instauré en fondateur de la tradition (est-ce le souvenir du caractère « primitif » de la Jaiminīyasamhitā, caractère qu'on pressent, comme on a vu, à divers indices?) et qui se retrouve en qualité de disciple de Lāṅgali : superposition fréquente dans les Purāṇa. Le nom de Lāṅgali rappelle lui-même une désignation d'école, comme aussi ceux de Kuthumi (qui est mis ici quelque peu en évidence, étant le promoteur d'une division tripartite du Veda), Rāṇāyanīya, Prācīnayoga, Āsurāyaṇa, Lomagāyani, Patañjali (§ 104), Gautama (§ 111 et suiv.), Taṇḍi, éventuellement Bhāllavi (ou Bhāguri? dissimulé sous Bhāluki), Śāṭyāyani (sous Satya, Satyāputra — ou Sātyamugra?), Kāpeya (§ 75, sous Kāpiya), Daivantya (§ 76, sous Āvantya de BhāgP.). Quelques autres appellations sont connues dans les listes d'autres Veda. L'ensemble est confus, et il est pratiquement impossible d'en faire la critique. Le seul élément demeuré stable est celui des « mille Samhitā » (§ 74), où Burnell (éd. d'ĀrṣB. p. XLVII) veut voir, non sans raisons, « mille modes de chant » érigés en « écoles » : cf. Śabara ad MīmSū. IX. 2, 29 (repris Sāyaṇa ad SSBhāṣya I p. 11), qui parle de mille *gītyupāyāḥ*. S'il en est ainsi, la notion même d'école échappe pour nous à tout contrôle. Seul subsiste ce qu'enseignent les textes que nous avons : une division bipartite, non sans flottements, avec un doublet lui-même fuyant (les Rāṇāyanīya) accolé à l'une des deux grandes traditions (celle des Kauthuma).

§ 115. Les autres Purāṇa ont peu à dire : Brahmāṇḍap. II. 35, 31 reproduit fautivement le Vāyu. Matsyap. XLIX. 76 fait allusion à Kṛta, disciple de Hiraṇyanābhi de Kośala

et promulgateur de vingt-quatre Saṃhitā. Les chantres en sont connus comme « les fils de Kṛta orientaux ». Le Kūrmap. I. 52, 20 porte seulement la mention des mille branches du Sāmaveda et de Jaimini (14) comme initiateur. Agnip. CL. 28 connaît aussi Jaimini, Sumantu, Sukarman et « les mille Saṃhitā »; de même (CCLXXI. 6) il met en évidence deux divisions, celle des Kauthuma et celle des Atharvaṇāyanin (lire évidemment Rāṇ°). Enfin Jaimini est cité dans la Vaikhānasasaṃhitā à côté de Sukarman et des dix disciples de ce dernier, qui en eurent à leur tour chacun cent, d'où le total de mille (Caland Sacred Books of Vaikh. p. 8); le même texte connaît deux Sūtra sāmavédiques (p. 10), celui de Jaiminīya et celui de Drāhyāyaṇa.

§ 116. Les précisions géographiques se résument à une donnée de Mahidāsa commentant le Caraṇavyūha : les Kauthumin sont établis au pays des Gūrjara, les Jaiminīya au Karṇāṭaka, les Rāṇāyanīya au Mahārāṣṭra. Ce sont sans doute les trois seules branches dont Mahidāsa a entendu parler (il est du xvi^e s., Siegling éd. du CarVy. p. 10). Le siège méridional des Jaiminīya s'accorde bien avec certaines particularités phoniques (§ 86). Mais bien entendu, rien n'en résulte pour la situation primitive de la Saṃhitā.

Aujourd'hui, d'après Wilson Ind. Caste II p. 110 (repris Bhattacharya Hindu Castes p. 67), des Sāmavedin sont signalés, de façon clairsemée, sur une aire assez vaste. Au Rājputānā d'abord, où les Śrīmālī se divisent en deux sous-castes, dont l'une porte le nom de Sāmavedī et sont des Kauthumin. Il y a quelques *chandoga* au Mahārāṣṭra, notamment (II p. 28) les Sopāra; en pays Āndhra les Tailaṅga, qui professent (II p. 54) d'être Rāṇāyanīya (on trouve de ces derniers encore parmi les Ojhā, brāhmanes dits Maithila, II p. 194). Enfin quelques Draviḍa (Census 1931, Travancore,

p. 371). Bühler trad. de Manu p. XLIX n. en signalait au Panjāb. Des Kauthumin sont installés au Bengale (et mentionnés depuis le ^x^e s., De NIA. II p. 264) : ce sont les Vyāsa, subdivision des Gauḍādyī, Census 1931, Bengal, I p. 462, Wilson II p. 211. A Kānyakubja, les Tivārī sont d'appartenance (Kauthuma-)Gobhila (II p. 154), ainsi qu'une partie des Dubē et des Caubē.

Seuls les Jaiminīya paraissent tout-à-fait éteints. Toutefois Barth Oeuvres III p. 314 estime qu'il en existait encore quelques sectateurs dans l'extrême sud.

§ 117. Dans l'épigraphie, où les Sāmavedin sont mentionnés assez souvent, presque autant que les *bahvṛca*, la mention d'écoles particulières est fort rare. C'est ainsi que le nom des Rāṇāyanīya ne figure qu'à Indore (inscr. Gupta, ^v^e s., CII. III p. 70) et au Mālva (dyn. Paramāra, ^{xii}^e s., EI. IX p. 115, deux donataires). Il faut ajouter sans doute trois mentions de brāhmanes se réclamant expressément du Drāhyāyaṇasutra, à savoir à Tinnevely, ^{xvi}^e s. (EI. XVI p. 290) et dans deux inscriptions de Vijayanagar, de la même époque, EI. XIV p. 343 et III p. 157 (six donataires : noter l'expression insolite *śrīdrāhyāyaṇasūtraja*).

Le nom de Jaimini n'est pas plus fréquent : on le relève à Tinnevely également, ^{xvi}^e s. (EI. III p. 257) et dans une inscription Coḷa du ^x^e s. (EI. XV p. 64) : cette situation répond en gros à celle que donne Mahidāsa.

Quant aux Kauthuma, ils sont mentionnés un peu partout : à Baghelkhaṇḍ, ^{vi}^e s. (CII. III p. 108); à Bādāmi, ^{viii}^e s. (EI. III p. 5 : il s'agit ici du donateur!); à Kaṭak, ^{viii}^e s. (ibid. p. 342); à Dinajpur, ^{xii}^e s. (EI. XII p. 10) et ^{xi}^e s. (XV p. 298); en Oṛisā, prob. ^{xiii}^e s. (EI. XII p. 324) et ^x^e s. (EI. XXII p. 156); au Mālva, inscr. précitée, deux donataires); à Bardvān, ^{xi}^e s. (EI. XIV p. 161); à Ganjām, prob.

vii^e s. (El. XXI p. 41). Il est très probable que, partout où il est question de Sāmavedin ou de *chandoga* non spécifiés, il faut entendre des gens de l'école Kauthuma.

5. Le YAJURVEDA.

§ 118. Les recensions du Caranavyūha s'écartent ici assez fortement les unes des autres, Siegling Rez. des Car. p. 17 ⁽¹⁾. On est en présence d'une tradition où la notion d'école a été laborieusement, profondément articulée. Le chiffre total des écoles est donné comme étant tantôt de 86 (ainsi CarVy., Rāmakṛṣṇa ad PGS., Devīpur., Hemādri I p. 519 cf. Simon p. 14 n. 1), tantôt et plus souvent de 101 (Viṣṇupur. cité par Rāmakṛṣṇa, Skandapur., Śaḍguruśiṣya, Prapañcahṛdaya p. 19, Pratijñāpariś. cité Weber Abh. Berl. 1871 p. 103, colophon final de KS.), surtout dans deux textes importants de date relativement ancienne, le Mahābhāṣya (ISt. XIII p. 430) et le Mahābhārata (XII. 342, 98). Le chiffre de 109 donné MukṭU. I. 12 est isolé.

Comme l'a noté le commentateur du CarVy., cette différence vient de ce qu'on exclut ou inclut le Yajurveda Blanc, lequel a le chiffre consacré de 15 écoles ⁽²⁾. A l'intérieur du YV. Noir, les subdivisions sont passablement flottantes.

§ 119. Viennent d'abord les Caraka, au nombre de 12, parfois 10; puis les Maitrāyaṇīya, qui sont 6 ou plus souvent

⁽¹⁾ Références comme ci-dessus § 15, et en outre Raghu Vira J. Ved. St. II n° 1.

⁽²⁾ 17 toutefois selon une recension du Yajurveda (Raghu Vira l. c.) et selon quelques mss du CarVy. Le Mahābhāṣ. divise autrement le total de 101, à savoir 56 + 8 + 37, mais il connaît aussi (XII. 319, 21) le chiffre de 15.

7, mais qui forment eux-mêmes l'un des éléments des Caraka ; enfin les Taittirīya, qui se scindent en Aukhya et en Khāṇḍīkeya, ces derniers divisés en 5 groupes. Ceci ne donne, tout au plus, que 27 noms effectifs ; le reste, non spécifié, vaut comme « *upagrantha* des Kāṭha ». Il est notable que le Yajurvrkṣa aboutisse aussi à 27 avec des noms partiellement différents, et que le Viṣṇupur. III. 5, 1 fournisse ce même total. C'est autour de ce chiffre que devait se situer la réalité. Il n'est pas éloigné du chiffre de 24 que, plus simple ici comme toujours, donne la recension atharvanique du CarVy. (= AVParīś. 49) sans autre subdivision ⁽¹⁾.

Les sources ne contiennent jamais un plus grand nombre de noms, sauf l'une des versions du Yajurvrkṣa qui en énumère non moins de 92 ou 94, c'est-à-dire, outre les 27 noms connus du YV. Noir et les 15 ou 17 du YV. Blanc, deux catégories nouvelles de 26 Jābāla et de 24 Gālava à l'intérieur du Blanc. Cette extension a peu de chances d'être authentique : les Jābāla et les Gālava ne sont eux-mêmes attestés que dans les portions les plus récentes du YV ⁽²⁾.

(1) Selon une rec. du CarVy. un sous-groupe des Maitrāyaṇīya, les Hāridravīya, se subdivise en 5 éléments, mais il est douteux qu'il s'agisse là de noms d'école.

(2) Hemādri l. c. et p. 520 connaît (sans les nommer) 44 Kāṭha, soit 61 écoles avec 10 Caraka et 7 Maitrāyaṇya [sic]. Enfin une variante au Viṣṇupur. citée par Rāmākṣa (Simon p. 63) retrouve le total de 86 en divisant 27 *kṛṣṇāvaya* (entendre, les *taittirīyādi*?) et 59 *kāthādi* (Kaiyaṭa a aussi l'expression *kāthādayaḥ* Weber Ist. XIII p. 437 n. 2 ; de même NārŚ. I. 1, 9) ; et de même l'Ānandasamh., en gonflant démesurément, par dévotion sectaire, le nombre des Vaikhānasiya (Caland Med. Ak. LXV A n° 7 p. 9). — Quant à l'énumération continue du Prapañcahṛdaya, qui compte 36 noms, elle est bien plus proche d'un *vaṃśa* que d'une liste d'écoles : de fait, BauGS. III. 9 et suiv. HirGS. II. 19, 6 en reproduisent la majeure partie dans les énumérations du *tarpaṇa*. Rappelons pour mémoire que le Divyāv. p. 633, qui donne d'abord le chiffre de 21, connaît ensuite le total de 101 qu'il obtient par l'addition des Kāṭha, Kaṇima (= Kaṇva), Vājasaneyin, Jātukarṇa, Proṣṭhapada, Rṣayaḥ, lesquels auraient formé respectivement 10

§ 120. Voici les noms attestés : Caraka (§ 139); Āhvāraka (cités TPr. XXIII. 14 comme ayant trois tons musicaux, Weber Metrik p. 263 Lüders Vyāsaś. p. 58 NārŚ. I. 1, 9 et 11; Durga ad Nir. III. 21 donne comme étant « Āhvaraka » un passage d'allure *brāhmaṇa*); Kāṭha (proprement dits, § 139); Prācyakāṭha ou K. orientaux; Kapiṣṭhalakāṭha § 143; Cārāyaṇīya (cité dans l'expression Kambala-C. du Mahābhāṣya Ist. XIII p. 407, où Kaiyata explique le nom par Cārāyaṇīyasya śiṣyaḥ; un Cārāyaṇī(i?)sūtra, qui semble être du type Prātiśākhya, est cité par Devapāla ad KāṭhGS. V. 1)⁽¹⁾; Vārāyaṇīya (doublet du précédent? Le nom manque dans quelques mss); Vārtantavīya (peut-être à relier aux Vāratantavīya, sectateurs d'un Varatantu attesté par Pāṇini et Kālidāsa); Svetāśvātara (v. des références tardives chez BR. et ci-dessous § 177; les listes pratiquent la scission, sans doute fautive, en Śveta et Svetatara [sic]); Aupamanyava (patronymique connu; un ritualiste de ce nom est donné par les Baudhāyaṇīya; même nom dans le domaine sāmavéd. § 76); Pātāṇḍinīya (douteux; on a aussi la scission Pāta et Aiṇḍineya (-īya), qui ne nous avance pas davantage); Maitrāyaṇīya (§ 145).

§ 121. Parmi les Maitrāyaṇīya : Mānava (§ 173); Vārāha (§ 174); Dundubha (inconnu); Chāgaleya (sur un Brāhmaṇa de cette école, v. § 162; en outre, un Sūtra Chāgaleyin est cité chez Ānartīya ad SŚS. VI. 1, 7 et le nom de Chagali figure dans la Kāśikā, ci-dessous § 123 et ailleurs); Hāri-

10 11 13 16 et 45 écoles (soit 105, et non 101!). Les deux derniers noms sont inconnus; Rṣayaḥ doit être une corruption d'Aukh(ey)a (§ 121), car Hemādri et le Devīpur. ont la même forme. Les «dix Kāṭha» rappellent les «dix Caraka» de la tradition brahmanique. Enfin le nom de Jātūkarn(y)a est connu par VPr. KŚS. et autres (Ved. Index; aussi dans le domaine du RV. § 44), et HirGS. II. 19, 6 BhāGS. III. 10 l'enregistrent dans le *tarpaṇa*.

⁽¹⁾ Noter enfin que Cārāyaṇa figure comme autorité dans le Kāmasū. et chez Kaut. (V. 5 [93]). Sur la situation exacte des C°, v. § 139.

dravīya (cf. les Hāridravin, sectateurs de Haridru Kāś., ci-dessous § 123 et MhBhāṣ. IV. 2, 104 vt. 19; un passage d'allure *brāhmaṇa* attribué à Hāridravika est cité Nir. X. 5 cf. Roth éd. p. xxiii B. K. Ghosh Lost Br.'s p. 114 HIL. p. 88 Schroeder éd. de MS. I p. xiii); Śyāmāyanīya (et Syāma, distincts dans certains mss et chez Hemādri I p. 520; le nom est cité Anupadas., MhBhār. et dans les *gaṇa*; peut-être à rapprocher de Śyāmaparṇa KS. MS.).

§ 122. La branche Taittirīya (§ 133) présente deux grands sous-groupes, *a.* les Aukhya (Aukheya, -īya), dont le nom se rattache à Ukha que Pāṇini IV. 3, 102 cite comme promulgateur d'école à côté de Tittiri, tandis que TPr. connaît un maître appelé Ukhya, l'un et l'autre noms figurant aussi dans le *tarpaṇa* du BauGS. et le premier d'entre eux dans celui de HirGS. et de BhāGS⁽¹⁾. On a été amené à conclure (cf. § 171) que les Aukhya ne sont autres que les tenants d'une école que, pour leur mode de vie ou pour l'intérêt que leur texte attache à la vie érémitique, on appelle les Vaikhānasa, cf. Caland Aanwinsten p. 474 trad. de VaiGS. p. 1 éd. de VaiSS. p. xxvi. Reste à savoir si les Aukhya-Vaikhānasa dérivent immédiatement des Taittirīya, comme le laisse entendre la tradition, ou s'ils en sont une descendance ultime, comme l'invite à croire l'état de leurs textes : peut-être les anciens traités Aukhya ont-ils été « réédités » par les Vaikhānasa.

b. les Khāṇḍikeya (-īya, aussi Kā°), qui dépendent d'un éponyme Khaṇḍika cité par Pāṇini à côté d'Ukha, se laissent retracer dans plusieurs textes anciens du YV. (MS. SB. BauSS.); le Bhāṣikas. I. c. les donne à côté des Aukhīya.

Si les Khāṇḍikeya sont fort peu en évidence, les groupes

(1) Les Aukhīya(ka) sont mentionnés eux-mêmes dans la *vyākhyā* des Vādūla (Caland AO. I p. 8) et dans le Bhāṣikas. II. 36 (comme branche des Caraka). — D'autres variantes semblent être Audheya, Augheya.

qui sortent d'eux ont presque tous un grand renom : ce sont les Āpastambin § 167, les Baudhāyanin § 164, puis les Satyā-ṣāḍha et les Hiraṇyakeśin, qui ne font pratiquement qu'un (§ 169); seul le cinquième élément, les Audheyin (ou Śraudheyin selon le Yajurvrkṣa), reste mal identifiable. Une autre version du CarVy. donne les Bhāradvāja § 166, les Kāleya (?) et les Śatyaṇanin (s'agit-il ici d'une confusion avec le groupe sāmavédique du même nom? Cf. toutefois § 172). Sans doute est-ce l'ensemble de ces formations que vise l'expression Āpastambādayaḥ d'Anantabhaṭṭa ad VPr., init.

§ 123. La Kāśikā ad Pāṇ. IV. 3, 104 énumère neuf élèves (directs) de Vaiśampāyana, c'est-à-dire du promulgateur initial du Yajus Noir (Weber IST. XIII p. 438 n. 1); elle les répartit sommairement selon les régions, et le Nyāsa ad loc. précise que ce sont des Caraka. L'énumération et les détails qui s'y attachent soulignent l'intérêt tout particulier que les grammairiens portaient au Yajurveda. Ce sont : Ālambi (cf. les ṛṣi Ālamba, -āyana, dans le MbBhār., Ālambīputra et Ālambayani° dans BĀU.-vaṃśa, Ālambin(aḥ) en gaṇa); Pālāṅga (cf. Pālāṅginaḥ en gaṇa, avec la var. Puliṅga Gaṇaratnam. 305; des Pālīṅgāyana sont cités ĀpŚS. XXI. 23, 5 et HirŚS., passage correspondant; cf. enfin Pālīṅgu HirGS. II. 20, 1 Phālīṅgu BhāGS. III. 11 BauGS.); Kāmala (cf. les Kāmālāyinaḥ dans l'Anugrahikas. cité Datta p. 181, Kāmālinaḥ en gaṇa, Kāmālāyani en pravara, etc.); Rcābha (le Nir. II. 13 a l'expression ārcābhyāmnāya, que Skandasvāmin glose ṛcām samūhasyābhyāmnāya, et Durga de manière analogue, mais c'est par mécompréhension du dérivé Ārcābhin, que donnent aussi les gaṇa — ainsi Gaṇaratnam. l. c. avec la var. Ārcabhāgin — et l'Anupadas. III. 12); Āruṇi (cf. l'Arūṇaciti, qui forme l'un des kāthakāni du Kāṇḍānukrama et les Āruṇi KS. XIII. 12, mais l'attribution est incertaine; il y a une école ṛgvédique du

même nom § 46, et qui a quelques connexions précises)⁽¹⁾; Tāṇḍya (ici encore le nom est spécifiquement sāmavédique § 77); Śyāmāyana (ci-dessus § 121); Kāṭha (§ 139); enfin Kalāpin, dont le nom est cité par Pāṇini lui-même IV. 3, 108 et que le Bhāṣya mentionne plusieurs fois (sous la forme Kālāpaka) à côté de Kāṭha ou Kāṭhaka (de même Śabarāsvāmin ad MiSū. I. 1, 27 et passim; cf. § 147; un *muni* Kalāpa est cité dans le MhBhār.; sur une attribution problématique aux Sāmavedin, v. § 75). Kalāpin, à son tour, eut quatre élèves aux dires de la Kāśikā : Haridru (§ 121); Chagali(n) (ibid.); Tumburu (d'où les Taumburavin des *gaṇa*); Ulapa (les Aulapin en *gaṇa*). Liste analogue chez Mahidāsa (Siegling Rez. des Car. p. 44), où apparaissent Yājñavalkya (§ 154), Āpastamba (§ 167) et d'autres dont on ne sait rien : Mūlaghaṭaka, Vāṇasa, Sahavāsa, Gotrapaṇḍita, Rāmānuja, Gayāvala, Tridaṇḍa⁽²⁾.

§ 124. Sont encore attestés pour le Yajus Noir : l'école Ātreya (§ 135; un ritualiste Ātreya est cité chez les Baudhāyanin, ainsi que HirGS., BhāGS., mais le nom est banal); les Vādhūla (§ 170); les Hārīta, dont le nom figure dans le TPr. et est présenté comme une autorité dans plusieurs DhS. (cf. § 190). Il faut signaler enfin les Kaunḍinya et les Āgniveśya, dont les noms sont sortis de l'ombre il y a relativement peu de

⁽¹⁾ Datta p. 182 croit que la vraie forme est Āsuri et renvoie à l'*āsuriyāḥ kalpaḥ* du MhBhāṣya, mais celui-ci semble être sāmavéd. § 75. Toutefois il y a un Āsurāyaṇa dans BĀU-vamśa, Āsuri en outre dans le ŚB. (et plus tard dans les traditions du Sāṃkhya).

⁽²⁾ Incidemment le Bhāṣya IV. 3, 104 vt. 2 pose Khādāyana comme élève de Kāṭha : de là vient le groupe des Khādāyanin connu de l'Anupadas. et des *gaṇa*. De la même manière Māliṣeya traite en fondateurs de *śākhā* tous les maîtres cités dans le TPr. qu'il commente : cette attitude est instructive pour qui veut voir comment les listés ont proliféré. — Sur l'éventualité d'un nom Suśarman, v. Weber Ist. XIII p. 438 n. 2.

temps : Kuṇḍina (patronym. connu depuis BĀU.) passe pour le «*vyttikāra*» de l'école Ātreya (HirGS. I. 20, 1 BhāGS. III. 11 Kāṇḍānukram. II. 27) et, de fait, un Kauṇḍinyasū. se trouve cité dans l'Ānandasamh. (Caland Med. Amst. LXV A n° 7 p. 10) ainsi que chez Śābara ad MīmSū. I. 3, 11. Quant aux Āgniveśya, c'est aussi l'Ānandasamh. (ainsi que le Smṛti-ratnākara p. 13) qui mentionne un sūtra de leur provenance; le nom figure en outre dans les *pravara* et dans TB.; comme le précédent, il est attesté enfin par le TPr. et par le MhBhār. (v. Ved. Index). L'appartenance au Yajus Noir n'est pas douteuse, et d'après Caland I p. 8 il s'agirait de subdivisions des Vādhūla (cf. ci-dessous § 182).

Telle est la complexité de l'articulation du YV. Noir : le point à retenir, et que confirme en gros la littérature subsistante, est la cristallisation autour de trois groupes, Caraka (=Kāṭha), Maitrāyaṇīya, Taittirīya, tandis qu'une masse d'écoles anonymes flotterait comme «sous-produits» des Kāṭha, révélant ainsi, tout au moins, l'importance singulière de cette branche.

§ 125. La situation est beaucoup plus simple pour le Yajus Blanc. Les noms se suivent linéairement, dans un ordre fixe et avec des variantes peu nombreuses (ajouter aux sources générales Sāyaṇa dans le début de son commentaire à VSK.) : Jābāla (nom de maître cité dans divers textes et notamment dans ŚB., Ved. Index; Jābālya figure dans les *pravara*, Jābāli est un ṛṣi du MhBhār.; le seul point précis est l'existence d'une «śruti» Jābāla, ci-dessous § 192 et Datta p. 164); Baudheya (un Baudhīputra figure dans BĀU.-*vaṃśa*, mais peut-être s'agit-il d'une confusion avec Baudhāyana, confusion qui trouve quelque renfort si l'on accepte l'hypothèse de Caland éd. de ŚBK. I p. 100 n. 1 sur les connexions de Baudh. et du YV. Blanc; il y a éventuellement des Baudhya ṛgvéd., § 44);

Kāṇva (§ 149); Mādhyamdina (ibid.); Śābīya (nombreuses variantes et cf. les Śāṣpeya des *gaṇa*, Gaṇaratn. 305, mais la forme Śābīya est garantie par Anantabhaṭṭa commentant VPr. et se référant passim aux Śābīyādi, c'est-à-dire aux écoles du YV. Blanc qui viennent à la suite du groupe Kāṇva-Mādhyamdina); Tāpanīya (auxquels on rattachera, fût-ce secondairement, les Tāpanīya-Upaniṣad; Datta p. 173 mentionne une *T'sruti*); Kāpāla ou Kāpola (interférant avec un nom possible du Sāmaveda § 75); Pauṇḍravatsa, c'est-à-dire «les Vatsa du pays Puṇḍra» (? Mod. Choṭā Nāgpur)⁽¹⁾. Les noms qui viennent ensuite sont à peu près inconnus : Āvaṭika (Avaṭa en *pravara*) et (par redondance) Paramāvaṭika; Vaidheya et Vaiṇeya (doublet?); Augheya (cf. Aukheya § 122); Gālava (variantes; même mot dans le secteur rgvéd. tardif § 45 et dans le Yajurvede). Seuls les Pārāśara (-ya) sont vérifiables grâce à la Smṛti de ce nom, dont le fond peut être ancien (Kane op. c. p. 191), mais la même appellation se retrouve chez les Rgvedin § 44 et éventuellement chez les Sāmavedin § 113⁽²⁾.

⁽¹⁾ Datta p. 173 épilogue sur les noms de Vātsya-Vātsyāyana, connus de plusieurs domaines védiques (cf. ci-dessus § 45) et cités notamment dans KSS. et dans ŚB-*vaṃśa*; il y a une Vatsasmṛti (Kane Dharmas. I p. 617), un Vatsasūtra cité dans la Smṛticandrikā (d'après Datta l. c. qui rappelle que le *sūtrakṛt* Vatsa compte pour Carakādhvaryu). Des Vātsyāyana sont signalés jusque dans le Harṣacar. (passim) comme voués à la *śruti*.

⁽²⁾ Les versions à 17 noms ajoutent les Vaijava (cf. Vaijavāpi MS., Vaijavāpi cité dans les comm. de KSS. et dans BĀU-*vaṃśa*; ci-dessous § 183) et les Kātyāyanīya, ceux-ci fort bien établis (§ 175) et formant nettement un «*sūtracarana*». Quelques variantes dans le Pratijñāpariś. Weber Abh. Berl. 1871 p. 103. — D'après Uvaṭa ad VPr. IV. 136 et Anantabhaṭṭa ad I. 120, les Aujjhāyanaka seraient un sous-groupe des Mādhyamdina : ils ont échappé aux classificateurs, si le nom est conservé en *gaṇa* et comme terme géographique. — Le Yajurvede dans la version en 17 écoles suit presque exactement le CarVy.; dans la version en 15, il donne 13 noms qui ne sont autres que des subdivisions des Kāṭha (!), et il annexe une série de noms comme subdivisions des Jābāla et des Gālava, mais qui sont des termes géographiques bien plutôt que des patronymes.

Bref, les noms sont en partie douteux, plus d'une fois communs à deux ou même trois secteurs du védisme; mais les grandes lignes sont corroborées par l'étude interne des textes subsistants.

§ 126. Avec le Yajurveda on accède à la tradition la plus importante, celle qui est au centre même du culte et que viennent alimenter des textes considérables. En regard des structures peu cohérentes que présentent les autres domaines védiques, le YV. apparaît comme «normalisé», les œuvres sont bien sériées, affectées à des emplois précis, tous les traités mineurs regroupés en *pariśiṣṭa*, chaque *śākhā* cherchant à se suffire à soi-même.

Ailleurs séparées, rejetées sur un plan inférieur, les portions brāhmaṇa sont ici haussées (au moins dans le Yajus Noir) au rang de la Saṃhitā, soit qu'elles en fassent partie, soit qu'elles la prolongent sous les noms de Brāhmaṇa et d'Araṇyaka ⁽¹⁾.

Mais le problème du YV. réside d'abord dans les Saṃhitā mêmes. La Saṃhitā primitive du YV., celle qui eût été pour nous l'équivalent de ce qu'est la RS., de ce qu'on peut tenter de restituer sous les AS. et les SS., est absente. Il demeure des recensions diverses, fortement divergentes de l'un à l'autre des deux groupes principaux, assez fortement encore à l'intérieur d'un de ces mêmes groupes. Nulle part on n'est, semble-t-il, aussi loin des origines. D'autre part, les YS. ne sont pas des recueils d'hymnes ou de groupes de vers comme

(1) De là vient qu'elles sont accentuées, contrairement aux Br. des autres Veda. Par imitation, le ŚB. a adopté aussi une notation accentuelle, d'ailleurs toute distincte de celle de la Saṃh. — Ces portions *brāhmaṇa* de la Saṃh. ont été élaborées de façon très inégale; plusieurs rites importants, Aśvamedha, Vājapeya, une grande partie du Rājasūya n'en ont point, et les développements sont très variables, allant de l'ample narration mythique à de sèches énumérations de type *sūtra*.

les autres Samh. : ce sont des formules, en vers ou en prose, aménagées pour le culte, mises dans un ordre pratique et pourvues d'éléments explicatifs⁽¹⁾. La situation est donc toute particulière.

§ 127. Intervient une autre singularité. Alors qu'une des séries de YS. mêle les formules à l'explication, l'autre série les isole. C'est la distinction entre YV. Noir et YV. Blanc⁽²⁾. Et comme des indices internes attestent le caractère plus récent du Yajus Blanc, on est tenté de conclure que le mélange *mantra/brāhmaṇa* représente l'état ancien, qui se sera modifié par une dissociation, conçue peut-être à l'imitation des autres Veda, à l'intérieur du recueil le plus jeune. Ainsi le croit par ex. Eggeling trad. de ŚB. I p. xxvii⁽³⁾. Cette vue,

(1) L'élément typique est le *yajus*, procédé nouveau de formules plus maniables que les *rc*, parce que de contenu plus vide et d'affectation interchangeable. Sur le caractère rudimentaire des *y*, v. Oldenberg Ai. Prosa p. 4. Lindner Dīkṣā p. 44 a noté que les étapes les plus caractéristiques du rite sont ignorées ou du moins mal rendues par la phraséologie imprécise du *yajus*.

(2) On explique «noir» au sens de «mêlé», «blanc» au sens de «pur»; la tradition y associe parfois un jugement de valeur : ainsi quand des commentateurs du YV. Blanc (Rāmakaṣṇa citant Vidyāraṇya ad PGS. Simon p. 80, Mahīdhara ad VS. I. 1, Dvivedagaṅga ad BĀU. VI. 5, 3) relèvent le caractère «trouble» du Veda Noir qui, mélangeant *hautra* et *ādhvaryava*, «cause un égarement pour l'esprit», ASL. p. 350 Weber Ist. I p. 27 n. Constatant (après d'autres) que les *mantra* et les *brāhmaṇa* du Veda Noir sont juxtaposés plutôt que mêlés, Bhawe Die Yajus' des Āsvam. p. 65 estime que le mot *śukra* (sur quoi on a fabriqué *kṛṣṇa*) vient des *śukriyāṇi* ou *śukriyagumṣi* «formules expiatoires», nom que la tradition applique aux 5 derniers *adhya.* de la VS. Mais il oublie que le même nom s'applique au *pravargya* de TĀ. et ailleurs encore, cf. Weber Ist. I p. 84 HIL. p. 104 Caland Rit. Sū. des Baudh. p. 32. — Pour Winternitz Ind. Lit. I² p. 171 n., *śukra* «lumineux» fait allusion au Soleil, duquel est censé émaner le YV. Blanc (§ 201). Autre explication (par les phases lunaires) dans le comm. du CarVy., Siegling Rez. d. CarVy. p. 24.

(3) On sait que le ŚB. polémique avec des docteurs du YV. Noir, alors que ceux-ci (antérieurement aux Sūtra «récents») ignorent le Veda Blanc.

cependant, ne doit pas être conforme à la réalité. Il semble bien qu'on ait eu à l'origine des ensembles massifs de *yajus* ainsi ceux concernant le rite des syzygies ou le culte de *soma* : ce serait la portion primitive, la « Samhitā des sacrifices » (Prol. p. 295 Ai. Prosa p. 7). Puis, en une seconde étape, la « Samhitā du Cayana », déjà plus propice aux spéculations et d'où a pu naître l'invention même du *brāhmaṇa*. Ces portions sont celles qui présentent le plus de *yajus*, les formes les plus cohérentes, et qui concordent le mieux avec les éléments parallèles du Veda Blanc⁽¹⁾.

§ 128. Les Samhitā du Yajus, dans l'état où nous les avons, se présentent avec l'ordonnance générale suivante (Keith trad. de TS. p. XLVII Barth Œuvres III p. 17); en tête, le *yajus* des néoménies et pléroménies, dont le *brāhmaṇa* correspondant sera rejeté beaucoup plus loin (et même, chez les Taittirīya, reporté en presque totalité dans le TB.). C'était là le prototype des *īṣṭi*, un rite essentiellement pour *adhva-ryu*, auquel les autres Veda ne font que des allusions incidentes. Vient ensuite l'Établissement des feux : on l'attendrait en tête, puisque ce chapitre est une sorte de préliminaire à tout le cérémonial solennel, mais en fait c'est un élément peu stable, que les Taittirīya reversent dans le Brāhmaṇa alors qu'ils laissent dans la Samhitā le Punarādheya — qui en dépend — et l'Upasthāna dans lequel ils englobent l'Agnihotra.

La seconde portion importante, pièce maîtresse de l'édifice, est le Soma, où les *mantra* sont largement séparés des Brāhmaṇa. Seul le type normal des sacrifices sômiques

⁽¹⁾ Un témoignage très curieux, s'il est véridique, est celui de l'Ānandasamh. (Galand éd. de VaiṢṢ. p. xvi) aux termes duquel le Vaikhānasa a fait partie de la tradition *suddha*. Ceci expliquerait certaines affinités entre Vaikh. et les Vājasaneyin.

est traité similairement dans les divers recueils; les analogies se raréfient à mesure qu'on accède aux schémas plus complexes. Ici se place une différence notable entre les Veda Noir et Blanc : dans ce dernier, le Soma succède au rituel ordinaire du Feu, dans celui-là les *mantra* sômiques précèdent ce rituel, et les *brāhmaṇa* afférents sont transportés au delà.

Certains rites sont dispersés, parce qu'ils s'intègrent dans d'autres rites, ainsi le Paśu. D'autres, ainsi l'Aśvamedha, font figure d'appendices, qu'ils soient disséminés comme dans la TS. ou bien regroupés comme dans les autres Saṃhitā (cf. Bhawe op. c. passim Eggeling trad. de ŚB. V p. xvi Keith trad. de TS. p. LXVII) : et les Saṃhitā Noires ne fournissent que les *mantra*, sans doute parce qu'à l'origine il n'y avait pas de *brāhmaṇa* du tout pour ces rites «royaux» étrangers à la pratique courante : les portions *brāhmaṇa* du Vājapeya et du Rājasūya soit loin d'être élaborées comme celles du Soma ou du Cayana.

§ 129. Pour tout cet ensemble, la corrélation d'une Saṃhitā à l'autre est assez précise. Elle est lâche et nulle pour d'autres descriptions. Les Kāmyeṣṭi font défaut dans le Yajus Blanc et présentent, ailleurs même, des divergences quant à l'arrangement et à la forme; la formule, comme a observé Caland Zauberei p. iv, y est sans rapport avec l'acte. Ces énumérations mal ordonnées manquaient évidemment de tradition. L'Aupānuvākya, section supplémentaire dans la TS., n'a que des parallèles isolés. Les Sattrā, que la TS. relègue en queue de l'exposé, en les entrelaçant curieusement aux versets d'Aśvamedha, sont à peu près inconnus ailleurs : faut-il penser que les Taittirīya les ont à haute époque empruntés au SV. où le traitement en est plus rationnel? Enfin le Pravargya, portion essentielle du Yajus Blanc

« récent » (Eggeling trad. de ŚB. V p. XLVI), n'a guère de correspondant dans les Samhitā Noires : il a fallu du temps pour qu'un tel rite fasse son chemin jusque dans le plus haut Recueil.

Bref, on constate ce fait remarquable que les parties moins élaborées ou plus tardivement annexées dans une Samhitā le sont aussi dans une autre, comme si ces recueils, après leur séparation, avaient continué à s'amplifier suivant une méthode concertée.

Le cas des portions dites Yājyānuvākya est instructif (Bhawe op. c. p. 49 Keith op. c. p. LXVIII ProL. p. 337) : ce sont des *rc* jumelées, empruntées à des passages dispersés de la RS. (parfois aussi de l'AS.) et qui sont passées presque sans variantes dans le Yajus. Peut-être figuraient-elles d'abord dans des *grantha* indépendants, comme les *rcaka* du Kāthaka ; certaines données inclinent en ce sens. En tout cas, elles sont situées en appendice, à savoir en fin d'*anuvāka* dans les Livres I-V de la TS. ; elles figurent aussi en fin d'*anuvāka* dans la KS., mais ont été ensuite rassemblées (fictivement ?) pour former un Livre à part ; la MS. les reporte au terme du Khilakāṇḍa ; la Kap. et la VS. les ignorent. Certaines particularités de forme (l'emploi du *pratīka*) et le rattachement interne de la plupart d'entre elles aux Kāmyeṣṭi confirment leur caractère secondaire.

§ 130. S'il y a une raison d'être du YV., c'est son essence liturgique (cf. les remarques générales Barth Œuvres III p. 16). Et pourtant, si dans le détail la séquence des rites est bien observée, le désordre est manifeste quand on envisage de grandes séries. La méthode des descriptions interrompues, dispersées, a prévalu dans bien des cas. La codification des textes, le souci d'harmonie numérique d'un Livre à l'autre, peut-être quelque intention pédagogique, ont

entraîné maints déplacements, tandis que des interpolations se frayaient un passage dans un cadre déjà fixé.

Le désaccord n'est pas rare entre les Sūtra et les Saṃhitā, notamment chez les Taittiriya où la coexistence de plusieurs Sūtra met en lumière ces disparités (cf. pour l'Āśvamedha Bhawe p. 24; 26 et suiv.; 69 Keith op. c. p. LXXV)⁽¹⁾. Il est vrai que les Sūtra peuvent avoir innové, et que le Kalpa contemporain des Saṃhitā pouvait être plus près des *yajus*. A de certains moments, on a l'impression que les Sūtra du YV. ont puisé dans les YS. de la même manière que les Br. et les Sū. du RV. puisent dans la RS. : ainsi quand on voit BauŚS. VII. 1 (le texte le plus socieux d'ordre logique) utiliser successivement TS. I. 5, 5 c III 1, 10 k II. 6, 11 d II. 2, 12 bb IV. 6,3 m pour le rite des «attouchements» (Agniṣṭ. p. 126). Mais en fin de compte la séquence des Saṃhitā, même légitimée par le Kalpa, est parfois indéfendable. L'Āśvamedha surtout apparaît en désordre dans TS. KS. (Bhawe p. 6 et suiv. 24 et suiv.), Dans le YV. Blanc, l'harmonie entre Saṃhitā, Brāhmaṇa et Sūtra, justifiée ou non, est beaucoup plus sensible.

§ 131. Ce qui distingue le YV. des autres Veda est que le «*brāhmaṇa*» a dû être compilé en fonction du *yajus* (le «*brāhmaṇa*» authentique est une glose de *yajus*) et à une date qui avoisine celle de la confection même des formules. Pour la VS. on s'est même demandé (Caland éd. de ŚBK. I p. 87 n. 1) si le Br. 1-5 n'avait pas précédé les parties

(1) Ainsi, dans les préparatifs de l'Agniṣṭoma (Agniṣṭ. p. 24 et suiv.), TS. I. 2. 3 a accompagnant le rinçage de bouche suit nécessairement le réveil du sacrifiant d, puis vient l'absorption de lait b; un peu plus loin la marche vers le terrain m-n est avant la rencontre éventuelle d'un cours d'eau k-l, etc.; Keith p. 22 n. 1, ainsi que 24 n. 4, 28 n. 1, 30 n. 6, 35 n. 3 et ainsi constamment, surtout dans les parties anciennes.

correspondantes de la Samh. (1-9) dans leur rédaction définitive, tandis qu'une glose de Br. est passée jusque dans la Samh. (Eggeling trad. de ŚB. I p. 443 n. 1). Caland AO. X p. 132 montre que dans l'Āśvamedha le ŚB. a dû précéder la VS., étant donné la présence d'une double rédaction et le fait que ŚB. XIII. 4, 2, 13 cite la RS. en négligeant le *mantra* similaire de VS. M. Müller ASL. p. 189 n'avait peut-être pas tort de souligner le caractère accessoire de la VS. par rapport au VB.

Mais, si les deux genres « littéraires » ont coexisté dans une certaine mesure, on ne peut parler d'une collaboration véritable entre les compilateurs de formules et ceux de la glose; même dans les portions les plus mélangées, ainsi MS. I. 11 II. 6 et suiv., il n'y a pas toujours, loin de là, de rapport intime, mais plutôt une juxtaposition (cf. Prol. p. 296 Keith p. LXXXVI et CLX). C'est seulement sur le plan linguistique qu'on rencontre des similitudes notables, ainsi la prédominance des gén.-abl. en *-ai* qu'attestent les *brāhmaṇa* taittirīya existe aussi dans les *mantra* (Ved. Var. III p. 57) : il s'agit bien ici d'un fait d'école, qui pouvait manquer et qui n'a pas de portée diachronique (Caland AO. V p. 50)⁽¹⁾.

(1) De même, à un certain degré, la résolution de *y*, *v* en *iy*, *uv* dans la même *sākhā*. Quelques concordances d'ordre phonique se présentent entre VSK. et ŚBK., qui ne s'expliquent pas par une survivance inconsciente (cf. § 161). Plus singulier encore est le fait que ŚBK. imite vis-à-vis de ŚBM. certaines particularités qui sont celles de VSK. par rapport à VSM. : l'écart entre les deux écoles, d'abord considérable, puis se restreignant peu à peu, est un trait de la Samh. qui se retrouve dans le Br. C'est ainsi que dans le domaine du RV. les textes « inférieurs » des Śāṅkhāyana (ŚĀ. ŚŚS. ŚGS. KU.) sont par rapport aux traités similaires des Aitareyin (ĀĀ. ĀśvŚS. ĀśvGS. AU.) dans une relation analogue à celle qui s'était d'abord accréditée entre KB. et AB. (§ 31 et suiv.). On touche là une persistance, qui ne peut guère être volontaire : les textes se succèdent, portant, comme par une sorte d'hérédité, l'empreinte imposée au premier de la série.

§ 132. A l'intérieur du Veda Noir, une unité secondaire joint MS. et KS. (Kap. étant une variante de KS.) et les oppose à TS. : le fait a été souvent noté (ainsi Weber *Rājas*. p. 6 = 704 n. 3, Schroeder, *passim*, qui en tirait à tort des conséquences chronologiques). Le problème se poserait de savoir s'il y a eu une **Carakasamhitā* en regard de la TS., ou bien si la TS. représente une variante un peu plus récente, un peu normalisée en regard d'un stage ancien représenté par MS.-KS. Il ne paraît pas possible de le dire avec certitude. Quant à la situation de la VS., v. ci-dessous § 148 et suiv. Un point acquis est que, dans l'*Aśvamedha*, les interrelations sont changées : KS. apparaît comme un remaniement de TS., tandis que VS. suit MS. d'assez près (Bhawe p. 25; 31 et *passim*).

L'unité générale des VS. n'est perceptible que dans les grandes lignes; dans les *mantra* r̥gvédiques plus que dans les *yajus* ou dans le matériel «neuf». En prose explicative, les portions *vidhi* sont plus liées d'une Samh. à l'autre que les portions légendaires. Ce ne peut être un hasard si VS. KS. MS. ont un total de 40 chapitres, qui répond au nombre des *prapāthaka* de TS. 1-6.

Le traitement des emprunts r̥gvédiques donne des indices utiles pour le classement des textes. Mais il varie suivant qu'il s'agit d'emprunts isolés ou massifs, de formules élaborées dans le rituel ou simplement «plaquées» comme les *Yājyā*. Les deux extrêmes sont la VS., qui se rapproche de la RS., et la TS. qui s'en éloigne au point de fournir souvent un texte corrompu, mal intelligible; ainsi quand, dans le *mantra* RS. V. 50, 1 (= TS. I. 2,2 c IV. 1,9b : la Samh. est conséquente avec elle-même jusque dans ces détails), elle introduit *iśudhyasi* (comme si elle entendait le mot voisin *pusyāse* comme une 2^e sg. d'un verbe), égalise *vr̥ṇta* au second *pāda*, remplace *viśvo* (bis) par *viśve*. Mais la difficulté

de principe est la suivante : les *mantra* anciens sont archaïques, les *mantra* refabriqués sont archaïsants.

§ 133. L'école Taittiriya a des traits fortement marqués. On l'a considérée longtemps comme le YV. Noir par excellence (Weber ISt. I p. 83) et les manuscrits, très nombreux, qui livrent le texte de la TS. portent en effet le plus souvent la simple mention Kṛṣṇayajurvedasaṃhitā. La Mīmāṃsā fera un sort privilégié à la TS., Edgerton éd. de MiM.-Ny.-Prak. p. 27, et déjà Goldstücker Pāṇ. p. 9.

Un premier point remarquable est que la matière « saṃhitique » se répartit sur trois recueils distincts, la Saṃhitā proprement dite, le Brāhmaṇa et l'Āraṇyaka. Le mélange *mantra/brāhmaṇa* se poursuit de l'un à l'autre, et même se renforce dans les deux derniers traités, qui contiennent certains éléments dont la Saṃhitā postule l'existence (ainsi TS. II. 5, 7-8 commente des *mantra* de TB.). Les Sūtra et le Kāṇḍānukrama mettent en général ces trois ouvrages sur la même ligne; et il ressort de l'Anukrama que la TS., au moins selon certaine école, englobait même les *mantra* domestiques dont le groupe forme le Mantrapāṭha des Āpastambin.

Toutefois cette continuité n'exclut pas des tendances contraires. Tout d'abord, les textes ne sont pas conservés de la même manière : seule la Saṃhitā a un *padapāṭha*, seule elle est traitée dans le Prātiśākhya (il faut descendre à la Vyāsaśikṣā, éd. Lüders p. 59 pour voir TB. TA. intervenir dans la discussion); les divisions y sont bien plus minutieusement agencées. Ensuite, le TB. et le TĀ. contiennent en majorité des suppléments, et l'Āraṇyaka en particulier, qui débute comme une suite fidèle du Brāhmaṇa, s'achève par des morceaux épigoniques (des Upaniṣad) mis bout à bout. Enfin la dernière portion de TB. et le début de TĀ. sont des docu-

ments *kāṭha* (Weber ISt. XIII p. 269 HIL. p. 92) : ce sont les *aṣṭau kāṭhakāni*, faits de pièces adventices⁽¹⁾. L'emprunt se signale phoniquement par le fait que *i*, *u*, développés en *iy*, *uw* chez les Taittirīya, suivent ici l'évolution normale en *y*, *v* (cf. déjà Weber ISt. I p. 73 n.). On rappellera à ce propos que les *ṛcaka* des Kāṭha enferment des portions de TĀ. ou contiennent des *brāhmaṇa* répondant au Pravargya de TĀ. (ci-dessous § 141)⁽²⁾.

§ 134. Si l'école n'est pas homogène⁽³⁾, elle est extraordinairement bien préservée : le *padapāṭha* en est très soigné (ISt. XIII p. 10), le Prātiśākhya est précis, bien adapté à la Saṃhitā; nombre de Śikṣā gravitent autour de la *śākhā* (§ 193), dont l'une au moins, celle de Vyāsa, atteint presque au niveau d'un Prātiśākhya. Nulle part il n'y a de variante réelle⁽⁴⁾; l'accentuation est minutieuse, bien que peu originale (c'est

(1) Ils n'ont pas de correspondant exact dans la KS., mais un passage de Kap. XXXVI. 2 et suiv. fournit un parallèle, à peu près identique à TB.

(2) Une règle phonique de la Vyāsaś. 248 (et cf. 247) s'applique à « tout le Taittirīyaveda, sauf le Kāṭhaka ».

(3) Le mot *taittirīya* doit être un patronymique comme tous les autres noms d'école, malgré l'avis contraire de Weber HIL. p. 87 qui rappelle la légende des *tittiri* (§ 201), certainement secondaire. Il est attesté en véd. tardif, Anupadas., TPr. Quant au mot *Tittiri* (il y a un pays de ce nom, pays de chevaux, donc de l'ouest), il est attesté dans le Kāṇḍānukrama et dans les (non véd.) *tittirṇā proktāḥ ślokāḥ* du MhBhāṣya. Le MhBhār. fait du personnage un frère de Vaiśampāyana.

(4) ISt. XI p. x. Le *padapāṭha* a tout au plus éliminé quelques formes anormales (Keith trad. de TS. p. xxx). Le TPr. suppose un *padapāṭha* identique au nôtre (Luders Vyāsaś. p. 36 Keith p. xxxi) et un *saṃh.pāṭha* également identique (Whitney éd. p. 424), sauf de minimes divergences qui résultent d'usages graphiques des manuscrits (Luders p. 51) : il faut noter que les éd. de TS. sont du nord, et que les manuscrits du sud sont plus fidèles au TPr. et à la Śikṣā; sur un point (*saṃdhi* de -au devant voyelle) la TS. se conforme à l'opinion exprimée par un certain ācārya cité TPr. X. 21. On peut résolument écarter le *śākhāntara* allégué par endroits par le Tribhāṣyaratna (Luders p. 25; 45) : le TPr. n'enregistre nulle part de leçon provenant d'une « autre école ».

celle de la RS. à un détail près, Haug Accent p. 24). C'est la seule école qui compte une série de Sūtra solennels et privés. Aux mêmes formules les ritualistes ont donc associé des actes différents, ou du moins différemment organisés.

Il faut évoquer enfin l'appareil inusuellement serré de divisions : *kāṇḍa* (parfois appelés, à tort, *aṣṭaka*, d'après la RS.), *prapāṭhaka*, *anuvāka*, *kaṇḍikā*, ces dernières réparties en groupes de 50 mots dont l'élément terminal s'inscrit en fin d'*anuvāka* avec le nombre des mots qui éventuellement excède les cinquante (ISt. I p. 71 XIII p. 97) ⁽¹⁾.

§ 135. Tout ceci ressemble fort à une systématisation. La tradition paraît avoir gardé le souvenir d'une transmission indirecte quand elle fait de Tittiri l'élève d'un élève de Vaiśampāyana et qu'elle fait d'Ukha, lui-même élève de Tittiri, le maître d'Ātreya (cf. Kāṇḍānukr. II. 25 et suiv.). Les livres des Ātreya, par malheur, sont perdus : seul demeure le Kāṇḍānukrama (ISt. III p. 375 XII p. 350) qui n'est qu'un squelette d'*anukramaṇī*, mais dont le témoignage (corroboré par Baudh., Caland Rit. Sū. des Baudh. p. 32 — s'ensuit-il que Baudhāyana dérive de l'Ātreyaśākhā?) suffit à montrer qu'il a existé une tradition plus pure des Taittirīya, où l'ensemble était traité de manière plus uniforme, les Yājyā, les Sattra, l'Āsvamedha étant ramassés en une seule section. Peut-être le Mantrapāṭha des Āpastambin était-il Ātreya : comme le rappelle Winternitz éd. p. xxxviii, le Kāṇḍānukrama fait allusion à l'Ekāgnikāṇḍa, lequel englobe le Mantrapāṭha. Enfin le *padapāṭha* (un *padap.*?) est attribué à Ātreya dans la généalogie savante HirGS. II. 20, 1 BhāGS. III. 11 ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Il existe une Sarvānukramaṇī attribuée à Yāska et connue par des citations (Kunhan Raja JOR. V p. 215); peut-être est-ce l'*Anukramaṇikā* du Cat. Skt Mss Tanjore n° 586 et suiv.?

⁽²⁾ On ne sait rien de plus sur les Khāṇḍikīya et les Aukhīya, sinon qu'ils

§ 136. Comme on l'a vu, le Taittirīyabrāhmaṇa est la suite de la TS.; c'en est par instants comme une «seconde édition», où l'on s'est préoccupé de réviser quelques points ⁽¹⁾ et d'ajouter des parties nouvelles complétant les anciennes.

Si dans certains cas le rôle de TB. rejoint celui d'un *sūtra* décrivant l'acte sous-jacent aux formules de TS. (le style est plus d'une fois de *sūtra*, énumération d'oblations, etc.), dans l'ensemble le texte n'est pas du tout par rapport à la TS. sur le plan où est le PB. par rapport à la SS., ou bien l'AB. par rapport à la RS. Les *mantra* sont moins «innovants» que dans la Saṃhitā, et là où l'écart (dans le *saṃdhi*) avec les phonéticiens apparaît sensible, c'est l'insuffisance de la transmission manuscrite qu'il faut incriminer (cf. Ved. Var. II p. 458 et suiv.).

§ 137. Le Taittirīyāranyaka s'oriente vers le rituel domestique (*pitṛmedha* 6, *svādhyāya* 2) et vers le genre *upanīṣad*. Presque tout y est situé à un niveau inférieur : si l'on tient compte que 1 et 2 sont empruntés aux Kāṭha, que 4 et 5 traitent du Pravargya (5 marquant la limite ancienne de l'ouvrage d'après le Tribhāṣyaratna ad TPr. XVIII. 1), qu'enfin toute la seconde moitié est upanīṣadique ⁽²⁾, il ne demeure en fait d'élément à «dignité» saṃhitique que le livre 3, lequel donne des *mantra* qui sont commentés dans le TB. : encore

notaient 4 accents (Bhāṣikas. II. 36). Mais il n'y a pas lieu, comme on l'a fait, de rapprocher cette donnée d'un passage de TPr. XXIII. 15 visant les 4 tons musicaux des Taittirīya, opposés aux 3 tons des Āhvāraka.

⁽¹⁾ Ainsi TB. I. 6 reprend et développe TS. I. 8 (début du Rājasuya) ou encore TS. VI. 5, 6 est élargi TB. I. 1, 9; il s'agit naturellement surtout de portions «*brahmaṇa*». — Sur TB.-TĀ., v. Weber Z. Kunde Morgenl. VII p. 248 C. V. Vaidya 5th Or. Conf. p. 278; spécialement sur les divisions, Weber IST. XIII p. 98 n. 1.

⁽²⁾ TĀ. 6 se plaçait chez les Baudhāyanin après le GS. et n'a de parallèle que dans une partie tardive de la VS.

s'agit-il en grande partie de formules à l'adresse du *hotr*. L'accentuation est défectueuse (ISt. X p. 440 n. 1). C'est un *pariṣiṣṭa*, où seul le Pravargya marque le point d'attache proprement « forestier » : rite dont la description commence, puis s'interrompt tout net par l'insertion de *yajus* étrangers, enfin reprend à titre secondaire : c'est le schéma que reproduit aussi la VS. et qui se laisse deviner à travers la MS. ⁽¹⁾, le schéma Āraṇyaka, comme l'a démontré Oldenberg NG. 1915 p. 390. Quant au *pravargya*(*brāhmaṇa*) des Kāṭha, il semble avoir été très proche parent de celui des Taittiriya. Peut-être n'y avait-il à l'origine qu'une seule et même composition *āraṇyaka* pour tout le YV. C'est le rite Pravargya qui ouvre le « mystère » (*rahasya*) ou, comme on dit aussi dans ces traditions, le *śukriya*(*vrata*) VāGS. VII. 17 MGS. I. 23, 21 et 4, 14 BhāGS. III. 6 BauŚS. IX. 19 et suiv.; il acheminait par ce biais à l'Upaniṣad, échelon ultime où seul le YV. Blanc accède pleinement.

§ 138. Quant aux parties upaniṣadiques, l'élément yajurvédique y est quasiment nul. On est au déclin des divisions d'école. Les trois *vallī* composant la TU. commencent par une Saṃhitā-Up. analogue à celle qu'on trouve dans les Ār. du RV.; les Ātreya semblent avoir réuni les deux dernières *vallī* en un seul bloc appelé Vāruṇī-Up. Vient ensuite la fameuse Nārāyaṇī= ou Mahānārāyaṇa-Up., qu'on connaît par trois recensions portant des noms géographiques ⁽²⁾ du sud, Āndhra, Draviḍa et (celle-ci au seul témoignage de Sāyaṇa) Kaṛṇāṭaka (Sāyaṇa en connaît même une quatrième, qu'il ne désigne pas nommément) et qui a été, à un certain moment, incorporé-

⁽¹⁾ Il a dû y avoir un Maitrāy.-Ār., auquel renvoie le *sahasraśiṛṣā puruṣaḥ* cité VāŚS. III. 4, 5, 5.

⁽²⁾ Les localisations jouent un rôle plus marqué dans le YV. qu'ailleurs. Harisvāmin ad ŚB. VIII. 3, 6 fait appel aux opinions des Saurāṣṭra et des Dākṣiṇātya.

rée à l'AV. De fait, la version atharvanique n'est qu'une révision de la version *draviḍa* (Zimmermann Quellen p. 62). En tout cas la Mahānārāyaṇa a conservé un lien extérieur avec les Taittirīya : quand elle cite leurs *mantra*, elle les reproduit à peu près sans variante.

Pour l'ensemble, TĀ. ne se sépare guère de TS., hormis dans les *kāṭhakāni*; des écarts comme *roha/rohaya* (Ved. Var. II p. 338), *mānuṣe/mānave* (ibid. p. 86; *daśasye* ibid.) sont rarissimes et relevables de l'influence de la RS⁽¹⁾.

§ 139. La Kāṭhakasaṃhitā (ou brièvement : le Kāṭhaka)⁽²⁾, qui est censée remonter à Kaṭha élève direct de Vaiśampāyana (ISt. XIII p. 437), n'est peut-être, comme le veut la tradition, qu'une branche de l'école Caraka, autrement dit le produit d'une ancienne *Carakasaṃhitā (dont l'ouvrage médical bien connu a pu emprunter le nom). L'école s'appelle Carakakaṭha⁽³⁾ ou encore Cārāyaṇīyakāṭha pour se distinguer des Kapiṣṭhalakāṭha. Mais il règne une incertitude sur l'extension réelle du nom de Caraka (séparé de Kaṭha chez Pāṇ.) que cite avec persistance le ŚB⁽⁴⁾. On a cherché naturellement la

(1) Les *pariśiṣṭa* des Taittirīya concernent surtout la phonétique, comme on l'attend d'une école fortement «protégée». C'est d'abord la série de tracts connus sous le nom de Saptalakṣaṇa (Cat. India Off. n° 4460 et suiv. Cat. Tanjore n° 1793 et suiv.), dont l'un des constituants est l'Aniṅgya de Śrīvātsāṅka (IHQ. VII n° 4, supplément). On a aussi le Trikramalakṣaṇa Cat. Tanjore n° 1769, le Ṣaḍviṃśatisūtra Cat. India Off. n° 4510 et suiv., la Svarapañcāśat n° 4517 et suiv. et d'autres.

(2) Cf. en général Jolly trad. de Viṣṇusmṛti p. xiv; sur l'arrangement, Weber ISt. III p. 455 Verzeichnis p. 37 Schroeder Mon. Ber. Berl. 1879 p. 676. — La KS. est nommée dans le Nir. X. 5, mais par une citation non conforme; elle est nommée aussi Anupadas. (ISt. III p. 453 n. 1). Le Kāṭhaka est enseigné dans chaque village, d'après MbBhāṣ. IV. 3, 101 vt. 1.

(3) Comme on a Prācyakāṭha; Kapiṣṭhalakāṭha, termes géographiques; faut-il chercher dans Caraka un nom de lieu?

(4) Un Carakācārya est donné VS. parmi les victimes humaines, mais l'indication se retrouve TB. III. 4, 16, 1, en sorte qu'elle n'a pas la même

source de ces citations dans la KS. (dont les colophons portent mention de « *carakaśākhā* »), mais elles ne s'y retrouvent que pour une faible part, tandis que les Caraka que connaît le Bhāṣikas. II. 35 semblent bien n'être pas différents des Taittirīya (cf. aussi l'Āryasudh. chez Simon p. 18 n. 4). Certains traits phoniques attribués aux Caraka (ainsi la forme *kṣā-* de la racine *khyā-* d'après Uvaṭa ad VPr. IV. 164 — trait connu encore des *vārttika* — cf. Weber Ist. IV p. 273 Schroeder Mon. Ber. Berl. 1879 p. 687 Gelpke Padārthaprak. p. 54 Raghu Vira éd. de Kap. p. 57 n. 6 Surya Kanta éd d'APr. notes p. 54) concernent à la fois MS. et KS. Bref la question est indécise, et le terme de Caraka a pu englober tout ou partie du Veda Noir; cf. encore Weber Ind. Streifen I p. 52 n. 58 Ist. III p. 454 HIL. p. 87 Rājas. p. 92 Keith trad. de TS. p. xc Caland éd. de ŚBK. I p. 92.

§ 140. Seule la Saṃhitā nous est conservée en totalité : transmise, il est vrai, de manière imparfaite, avec une accentuation déficiente (Schroeder ZDMG. XLIX p. 145 Fest. Weber p. 5 et ailleurs). Elle ne comporte d'autre traité annexe qu'une Anukramaṇī (où figurent plusieurs *pratīka* non relevables dans la Saṃh.), le Cārāyaṇīyamantrārṣādhyāya, qui se préoccupe surtout de donner les noms des ṛṣi « auteurs » des *kaṇḍikā* : effort puéril, marquant le désir d'imiter les Anukramaṇī rgvédiques.

Les *mantra* occupent surtout le Livre I, les *brāhmaṇa* corrélatifs les Livres II et III : c'est la partie ancienne, et ce n'est pas un hasard si le Livre II conserve le nom de *madhyamikā* (I et III portant les dénominations *prākritisantes* *īhi-*

valeur probante. Les citations d'un CarakaBr., notamment chez Sāyaṇa, sont mal identifiables, B. K. Ghosh Lost Br.'s p. 104. — Sur l'identité Caraka/Cārāyaṇīya, v. Caland éd. de KāthGS. p. v.

mikā et *orimikā*). Le Livre IV n'est qu'un recueil des Yājyā, comme on l'a noté § 129, et V n'est autre qu'un Khila groupant les formules d'Āśvamedha. L'ensemble est moins complet que l'ensemble Taittirīya; les portions *hautra* font défaut, ainsi qu'une partie de l'Aupānuvākya et plusieurs Medha (toutefois le Mantrārṣādhyāya, in fine, paraît avoir connu ces derniers). D'autre part, il y a des passages nouveaux, notamment en fin de III, et la partie « mythique » est plus élaborée. Comme dans les autres Saṃh. (sauf TS.), les Kāmyeṣṭi sont placées devant les Kāmyāḥ Paśavaḥ, et le Vājapeya est séparé du Rājasūya, duquel sont dégagés les rites préliminaires ⁽¹⁾.

§ 141. Comme on l'a rappelé § 13, les *ṛcaka* de l'école Kāṭha contiennent des portions notables de *brāhmaṇa* qui sont parallèles à des *brāhmaṇa* de TĀ., tandis que d'autres forment le *brāhmaṇa* même (ou plutôt l'*āranyaka*) qui « commente » les *mantra* de TĀ. sur le Pravargya (Schroeder SBW. 1898 p. 52 Caland Arch. Rel. XXV p. 291 Versl. Amst. V 4 p. 467). Ébauchée par Schroeder l. c. et par Bühler ibid. p. 121, la comparaison linguistique entre TĀ. et KĀ. est instructive; elle confirme l'authenticité de la version Kāṭha, qui a gardé en général les leçons les meilleures, cf. *sá pitúṣ* en regard de *savitúḥ* TĀ. p. 88 et 121 (cf. les Ved. Var. — où d'ailleurs la variante des Kāṭha n'est nulle part signalée — II p. 453); *sadadī* en regard de *sataṭī* TĀ. p. 57 et 122; *gúhā sāt* en regard de *gúhāsu* TĀ. p. 88 (cf. Ved. Var. II p. 397); *vaced* (lire *voced*?) en regard de *voce* TĀ. p. 88 (cf. II p. 393); *vī jihāṣva* en regard de *vī jihūrṣva* TĀ. p. 75 (cf. II p. 177);

⁽¹⁾ Sur la valeur relative des leçons mantriques de KS., il est difficile de se prononcer. La présence de certains archaïsmes a en soi peu de signification. Cependant il est permis de croire que la confrontation MS.-KS. nous reporte à une tradition décidément supérieure à TS. (VS.).

amūt en regard de *amī* TĀ. p. 75 (cf. III p. 120)⁽¹⁾. Ailleurs, les variations reflètent l'usage respectif des deux *śākhā* : ainsi *y, v* des Kāṭha en face de *iṃ, uv* des Taittirīya; *-ā* final (pour *-au* devant voyelle) en face de *-āv*. Mais *karotu* (p. 77) en face de *kṛṇotu* (inversement on a *kṛṇomi* p. 65 en face de *karomi* TĀ.) souligne la volonté de s'opposer, car la répartition des formes n'indique aucune tendance précise d'école (Ved. Var. I p. 118). Il est probable que les Taittirīya, dans leur esprit systématique, auront englobé des textes flottants, tels que les avait maintenus la tradition Kāṭha; et cette nouvelle présentation aura détérioré sur plus d'un point le texte acquis par les Kāṭha. On ignore sur quoi repose l'assertion de Śabara ad MīmSū. II. 4, 18 posant que l'Agnihotra du Kāṭhaka vaut aussi pour les Taittirīya.

§ 142. Mais l'intérêt principal des *ṛcaka* est de révéler l'existence d'un Brāhmaṇa et accessoirement d'un Āraṇyaka des Kāṭha. Comme le ŚB., le Br. des Kāṭha comportait un chapitre «domestique», sur l'*upanayana*. Comme le TB. et le ŚB., ces fragments sont accentués, avec une notation assez particulière (Caland Versl. I. c.).

Dans la description de l'Āśvamedha, la KS., comme on l'a rappelé § 132, abandonne la MS. pour se rapprocher de la TS. Mais il arrive que cette portion de l'ouvrage présente une teneur en quelque sorte intermédiaire : ainsi *pulitatā* en face

⁽¹⁾ Cf. encore *ānuṣyāt/ānuṣva* TĀ. p. 75; *āgneyāḥ/āhneyāḥ* TĀ. p. 64; *śrīḥ/hrīḥ* TĀ. p. 84; *sudūghē/pradūghē* TĀ. p. 85. Parfois la version Kāṭha est elle aussi partiellement corrompue, *yādām ṛdām* p. 75 (cf. Ved. Var. II p. 158), *nén na ṛṇād ṛṇāvām ichāmānah... ādhirajjor āyat* p. 71 et 122 (cf. II p. 94). Noter *ahorātrāṇi/ṛātrāḥ* TĀ. p. 85; *parivatsarāḥ/saṃvatsarāḥ* TĀ. p. 85; l'abl. *prthivyā(h)* p. 83 (comme l'ensemble de la KS. qui ignore le passage de *-ās* à *-ai*)/*prthivyaī* TĀ. (comme l'ensemble des textes taitt., cf. Ved. Var. III p. 57). Comme toujours, les variations en *mantra* sont plus typiques qu'en *brāhmaṇa*.

de *puritātā* TS. (*purī*^o VS.) et *pulītātā* MS. (Ved. Var. II p. 137); ou encore *nirjālmāka*-ibid. II p. 241; *bidvo* II p. 41; *dhvanayet* I p. 110.

§ 143. Simple variante du Kāṭhaka, le Kapiṣṭhala⁽¹⁾ constitue l'un des points favorables pour voir comment s'est faite la scission d'une école en deux groupes demeurés tout voisins l'un de l'autre. Le gros des divergences est d'ordre phonique-graphique, ainsi (chez Kap.) l'allongement d'un -a final en hiatus, trait des Maitrāyaṇīya, d'affaiblissement de -ān final en -aṃ (-am) devant voyelle, également un trait Maitr., l'intervocalique, trait du RV. Le vulgarisme *y* pour *j* (Oertel SBBay. 1934 n° 6 p. 29 Caland ZDMG. LXXII p. 6) devant *m* est signalé VPr. IV. 163, mais rejeté par Uvaṭa comme étant propre aux Caraka. Le Kap., dont certains usages rappellent ceux d'une partie des mss de la MS., se rapproche aussi de la TS. par la résolution en *iy*. *uv* et par le *saṃdhi* de -au. L'accentuation est de type ṛgvédique, sauf une notation voisine de KS. (Schroeder ZDMG. XLIX p. 157).

Si le phonisme est éclectique, les variantes morphologiques ou lexicales confirment que le Kap. a gardé la forme la moins ancienne, la moins spécifiquement védique (J. as. l. c.)⁽²⁾. Les seules variantes « supérieures » dans les *mantra* sont celles que le Kap. emprunte à la RS. (éventuellement à la tradition du RV., ainsi *aṃhārīr asi* II. 7 = ŚŚS. VI. 12, 20; ailleurs *āṅghā-*

⁽¹⁾ Nom d'un ṛṣi connu des *pravara*, fondateur de *gotra* chez Pāṇini; Durga, commentateur du Nir., aurait été un *kāpiṣṭhala*. — Sur les traits linguistiques de l'école, Raghu Vira éd. p. 4 (Renou J. as. 1933 fasc. annexe p. 90) Oertel SBBay. 1934 n° 6 p. 29 GGA. 1934 p. 192 Schroeder éd. de MS. I p. xxxix.

⁽²⁾ Cf. *grhātā* 123, 10; *richatu* 51, 2 et suiv. (prose); *sigatā* 150, 9 et passim (prose; Oertel p. 30); *ādam* (aussi VS.) 98, 13 (Ved. Var. I p. 39); formes en *iṣ*- du type *variṣati*, *abhāriṣam* Oertel p. 37; formes sans *vrddh* initiale, ibid. Noter que Kap. répond par *vasante* à la forme ancienne *vasantā* (KS. MS. TS.) p. 71.

rer *asi*). Ici encore, les divergences de *mantra* sont plus typiques que celles de la prose *brāhmaṇa*, qui consistent en additions ou omissions de particules, en transpositions de mots ou autres modifications légères : c'est à peu près ce qui se passe entre l'une et l'autre versions du Vāj. Br. Ces divergences sont plus nombreuses dans les trois premiers *adhyāya*, qui répondent au fonds « ancien » des autres *Samhitā* : constatation qui prend tout son sens si l'on compare les faits analogues entre VSM. et VSK. et plus généralement entre l'une et l'autre des *Samh.* du YV. Une sorte de normalisation s'est produite, qui a eu pour effet de rapprocher des textes d'abord relativement autonomes.

§ 144. La division en *aṣṭaka* et en *adhyāya* est sans doute de provenance rgvédique, mais elle a recouvert une division antérieure qui coïncidait avec celle de la KS. primitive, c'est-à-dire en trois Livres (*Raghu Vira* p. 22) : la division en grandes unités apparaît en principe comme la plus ancienne.

Le texte a été transmis sans aucun secours extérieur (l'école était de diffusion limitée) et de manière plutôt lacunaire. Un trou correspondant à KS. 23 a été comblé par un passage de TB. à peine modifié. Ainsi, si la compilation des *Kāpiṣṭhala* atteste quelque discernement dans le choix des matériaux⁽¹⁾, l'état du texte laisse voir une sorte d'inaptitude à maintenir la norme védique, en dépit d'un recours, parfois trop apparent, à la RS.

§ 145. La *Maitrāyaṇīsamhitā*⁽²⁾ est exactement le pendant

⁽¹⁾ Certains développements, formules faisant double emploi, etc., sont laissés de côtés ; les *Yājña* sont omises. L'usage du *pratīka* est comme dans KS.-MS. et plus développé.

⁽²⁾ Description générale Buhler *Ist.* XIII p. 119, Schroeder *Mon. Ber. Berl.* 1879 p. 677 *Indiens Lit. u. Cultur* p. 110 et suiv.

du Kāthaka, tout en possédant sa pleine singularité de formules et de *brāhmaṇa*. C'est, sur un cadre commun avec celui de la version rivale, un développement autonome. Mêmes « lacunes » par rapport à la TS., même fonds « ancien » englobant les Livres I-III (comme dans KS. le Livre II s'appelle *madhyama*, le troisième étant l'*uparikāṇḍa*), l'Āsvamedha étant mis en queue de III, les Yājyā regroupées au livre IV, qui contient en outre des éléments de caractère *pariśiṣṭa* (ainsi le *gonāmika*) et qui, avec le Pravargya, amorce un formulaire d'Āraṇyaka ⁽¹⁾. Dans un ms. décrit Weber ISt. XIII p. 121 un Livre appelé « *upaniṣad* » est inséré entre I et II; dans un autre ms., le contenu en est donné après IV.

Au total MS. donne plus que KS. et se rapproche à cet égard de la tradition Taittirīya. Quant à la nature des analogies avec KS., on observe que les *mantra* sont souvent les mêmes et relativement peu variants, hormis les particularités phoniques remarquables, qu'on a souvent relevées; ainsi -*āṛ* pour -*a* devant *ṛ*-, -*ñ* pour -*t* devant *ś*-, -*aṃ* pour -*ān* devant voyelle, et surtout -*ā* pour -*e* (*as*) atone devant voyelle tonique, Schroeder éd. I p. xxix ZDMG. XXXIII p. 184 et ailleurs. Ces menues pratiques de *saṃdhi* définissent l'école, du moins dans les *mantra*, de manière plus typique qu'aucun critère d'arrangement ou de doctrine.

§ 146. Les portions « *brāhmaṇa* » sont, au contraire, souvent très éloignées des passages corrélatifs de la KS.; après une attaque similaire, la divergence se creuse, notamment dans les développements mythiques où le canevas était moins rigide. En principe KS. est un peu plus prolixe; cependant elle

⁽¹⁾ Mais le Livre IV, malgré son nom de Khila, n'est pas un simple appendice : il continue le vidhi général interrompu au Livre III et donne le *brāhmaṇa* du Rājasūya en termes vaguement analogues à TB. (il y a d'ailleurs un certain contact entre MS. et TB.).

est parfois singulièrement rudimentaire, ainsi sur la naissance des Āditya VII. 15 comparé à MS. I. 6, 12, sur l'épisode de Purūravas VIII. 10; l'épisode du déluge est à peine amorcé par les mots *āpo vā idaṃ nīramṛjan sa manur evodaśiṣyata* XI. 2. La MS. est à cet égard mieux équilibrée.

Dans les *mantra*, la MS. jointe à la KS. exprime souvent un accord de principe contre la TS. : qu'on observe à ce point de vue un *mantra* comme *atirātrāṇ vārṣan pūrtir āvṛt* TS./*vavarṣvān pūrta rāvāt* MS./*vavṛṣvān pūta rāvat* KS. et l'ensemble du passage (Ved. Var. II p. 88; 296). En règle générale les variantes MS./KS. se soutiennent l'une l'autre, ainsi *tāsāṃ vīśīnānām* MS./*viśīṣṇyānām* KS., opposé à *tēsāṃ vīśipriyāṇām* TS. (VS.), Ved. Var. II p. 411.

§ 147. La *śākhā* est mieux conservée que celle des Kāṭha⁽¹⁾. Il existe un *padapāṭha* (Schroeder I p. xxxvi; II p. vii) qui, tout en ayant peu de valeur technique, porte trace de leçons intéressantes, qui vont parfois à la rencontre de celles des Samh. voisines. Quelques textes mineurs, et un Maitr. ou Mānava-Ār. qui donne le *brāhmaṇa* correspondant aux *mantra* du Pravargya enregistrés dans la Samh. même (IV. 9). BauŚS. XXX. 8 se réfère à un passage du Maitr. Br. (non identifiable).

Le nom de Maitrāyaṇīya n'est pas attesté anciennement (Brhadd. II. 138). Schroeder I p. xii et ZDMG. XXXIII p. 203 (approuvé par Bühler WZKM. I p. 345 qui attirait l'attention, de son côté, sur l'équation Maitrāyaṇīya/Kālāpa du Divy. p. 637; cf. aussi Datta p. 188) estimait que la désignation réelle est Kālāpa, nom que les grammairiens associent volontiers à Kāṭha. Il pensait trouver une confirmation dans le fait

⁽¹⁾ La présence d'un double procédé d'accentuation, l'un voisin de KS. (Schroeder éd. I p. xxx), l'autre de type rgvédique avec quelques particularités (Haug Accent p. 28), reflète-t-elle la superposition de deux couches ?

que Haridru, maître d'un groupe subsidiaire des Maitrāyaṇīya (§ 121), est donné par la Kāśikā (§ 123) comme l'élève de Kalāpin. Mais cette justification, comme l'hypothèse elle-même, a peu de vraisemblance. Le nom véritable est bien plutôt Mānava : les mss portent d'ordinaire la mention Maitrāyaṇīya-mānava, tandis que les Mānavasūtra (§ 173) s'appellent aussi Maitrisūtra.

§ 148. Le Yajurveda Blanc est représenté par la Vājasaneyi-saṃhitā. Le nom vient du patronym. Vājasaneya (Āp. ŚB. Lāty.) « fils de Vājasani », aussi (hypocoristique) Vājin⁽¹⁾, en fait un surnom de Yājñavalkya qui passe pour l'initiateur de cette tradition. La BAU. VI. 5,3=4,33 ne dit-elle pas que « ces *yajus* d'Aditya sont promulgués par Yājñavalkya Vājasaneya » ou plutôt (Oertel SBBay. 1941 n° 9 p. 45 n.) qu'ils « sont appelés de son nom ». Une désignation tardive est Ayātayāma(yajūṃṣi) qui rappelle le caractère « inédit » de ces *yajus* (Viṣṇupur. III. 5, 27 et cf. § 201).

Le texte se présente d'une manière toute linéaire, réparti en 40 *adhyāya* sans autre division plus large⁽²⁾. Les *mantra* proprement dits (qui sont en fait des *ṛc*) occupent une place relativement plus importante que dans le YV. Noir : l'apport de la RS. a été ici déterminant. L'ensemble est mieux en forme que dans les recueils apparentés, mieux adapté à la séquence rituelle⁽³⁾.

(1) Soit, proprement, «cheval» : le Soleil-Cheval est censé avoir apporté la révélation du texte, cf. § 201.

(2) Les *anuvāka* forment une subdivision purement théorique, qui n'entrave pas la numérotation continue des versets (*kaṇḍikā*), du moins dans VSM.; dans VSK., où la disposition des *anuvāka* est assez différente dans le détail, ceux-ci commandent au contraire aux *kaṇḍikā*.

(3) Les très rares portions *brāhmaṇa* qui ont eu accès (ou qui se sont maintenues) dans la VS. (XXIV. 20 XXX. 5 d'après Rāmakaṣṇa cité Simon p. 76; cf. Barth OEuvres III p. 10 HIL. p. 109) n'entament pas l'unité de l'œuvre. L'Anukramaṇī parle de passages *brāhmaṇarūpa*, mais il s'agit des

Mais il n'a pas subi moins d'additions. Les *adhyāya* postérieurs à 25 (= 27 VSK.) forment le Khila, c'est-à-dire des suppléments aux chapitres antérieurs, entremêlés de quelques rites nouveaux et notamment des Medha; puis le *śukriya* (36-40) qui englobe le Pravargya et s'achève par une Upaniṣad ⁽¹⁾. Les portions (pseudo-)upaniṣadiques, exceptionnelles dans les Saṃh. Noires, ont proliféré : on en trouve aux *adhy.* 16 (Śatarudriya), 34 (Śivasamkalpa), 31 (Puruṣasūkta), 32 (Tad eva). Mais la dénomination d'Upaniṣad ne convient qu'au dernier morceau de la série, l'Īśā(vāsyā) = VS. 40, qui apparaît dégagé de toute empreinte yajurvédique (sauf, tout au plus, la prière finale au Soleil) et qui fait l'effet d'un élément adventice ⁽²⁾.

§ 149. La VS. se présente sous deux versions, celle des Kāṇva et celle des Mādhyam̐dina ⁽³⁾. Le premier de ces noms, connu comme celui d'un *ṛṣi*, apparaît de temps en temps dans la littérature védique, ainsi dans la KS. (cf. Weber ISt. III p. 474); le second n'est pas mentionné avant le VPr. et le BĀU.-vaṃśa. Mais, comme le védisme le montre assez clairement, l'importance d'une école n'a rien à voir avec la vitalité du nom qui la désigne.

La comparaison est instructive. Ici à nouveau, on est en face de deux groupements qui, la scission une fois opérée, sont demeurés en contact étroit et semblent avoir cherché à se

listes énumératives de victimes, qui ne pouvaient figurer autrement qu'en une prose continue.

⁽¹⁾ Selon d'autres, le *śukriya* est 30-35; 36 et suiv. formant l'Āraṇyaka. Cf. en général Weber ISt. X p. 321 XIII p. 217 HIL. p. 107 Winternitz Ind. Lit. I² p. 172.

⁽²⁾ Seule sa forme métrique recommandait sa position ici. En tant que texte indépendant, l'Īśā est plus près de VSK. que de VSM. Traces de remaniements Poucha ZDMG. XCIV p. 409.

⁽³⁾ Comparaison détaillée dans un article sous presse au J. as.

rejoindre après avoir ébauché des chemins divergents. L'interprétation même des divergences est difficile. Dans les sections les plus anciennes, l'arrangement est identique de part et d'autre; il semble bien qu'il y ait eu là un plan tout tracé. Le désaccord commence avec M. 8, que la version K. décompose en deux *kāṇḍa* (8 et 9), et de même pour M. 9, scindé en 10 et 11 chez K. Mais ce sont là des changements légers, qui n'entraînent aucune transposition. Il n'en va pas de même pour un groupe compact de *mantra* (ceux qui terminent M. 33 et composent M. 34) qui sont chez K. reportés en tête des formules de Medha. Il n'en va pas de même, surtout, pour les additions massives qui se présentent chez K. aux *adhyāya* 2, 3 et, à un moindre degré, à l'*adhy.* 1. A vrai dire, de telles additions ne font entièrement défaut dans aucune partie de l'ouvrage, mais elles sont nettement plus rares dans la seconde portion du texte (VSK. 4-11 = VSM. 4-10), plus rares encore dans la troisième (VSK. 12-39 = VSM. 11-39). Ainsi devine-t-on trois traitements différents qui répondent, en gros, aux trois couches chronologiques qu'on peut tenter de relever dans la Saṃhitā.

En effet, on admet communément que la portion VSM. 1-18, qui seule coïncide avec les tranches anciennes du YV. Noir et seule est commentée de façon continue par ŚB. 1-9, est plus ancienne que le reste. Dès lors on devrait isoler aussi VSM. 1-10 qui répond au groupement unitaire ŚB. 1-5, et attacher quelque importance au fait qu'à l'intérieur même de ce premier ensemble les variations considérables que présentent l'une par rapport à l'autre les deux versions du Br. ont leur réplique dans ces « additions massives » qu'offre VSK. 1-3, comme on vient de voir, par rapport à VSM. 1-3. Or cette tranche initiale de la Saṃhitā consiste en le Darśa et en un groupe de rites simples où l'on a reconnu le fond le plus ancien du YV. (Prol. p. 294 Oldenberg Ai. Prosa p. 7 et ci-dessus § 127).

§ 150. Si l'arrangement de la Samhitā et les *mantra* «ajoutés» de K. ne permettent aucun jugement sur la valeur comparée des deux versions, il en est autrement de ce qui touche aux variations linguistiques. On constate chez K. d'indéniables corruptions, qui impliquent une transmission moins attentive ou moins directe d'un original commun. Plus que la grammaire, pour laquelle les Kāṇva s'attachaient à reproduire une norme, c'est la phraséologie qui accuse leur infériorité; ils se sont donné ici plus de licence, et n'ont pas eu scrupule à laisser dégénérer une leçon ancienne, à la faveur de quelque lapsus auditif ou graphique, ainsi quand ils inscrivent *ātidyutat* au lieu d'*ādidyutat* (VSM. IV. 25), *śivā rtāsya* au lieu de *śivā rutāsya* (VSM. XVI. 49), *yān tūrye tūryam* au lieu de *yantūr yantrīye* (VSM. IX. 30), etc.

Dans l'ensemble, néanmoins, les deux *śākhā* coïncident avec exactitude, apportant ainsi, même en cas d'erreurs évidentes, le témoignage d'un archétype tout proche encore. Les divergences, au surplus, ne sont pas toujours le signe d'une innovation; en bien des cas, l'une des deux versions s'écarte de l'autre pour se rapprocher de la RS. — et c'est le plus souvent K. — ou d'une des Samh. Noires, M. étant un peu plus voisine de MS.-KS., alors que K. se tiendrait plutôt aux abords de TS., sans cependant partager les singularités phoniques des Taittirīya.

§ 151. L'école Kāṇva n'a pas eu la fortune de sa rivale Hormis l'une des versions du Brāhmaṇa, l'ensemble des traités du YV. Blanc que nous avons fait corps avec les Mādhyamdina, y compris le Prātisākhya. Toutefois ce dernier n'est pas sans apporter des difficultés nouvelles : non point parce qu'il contient plusieurs exemples non identifiés (tous les Prātisākhya en ont plus ou moins), mais parce qu'il mentionne sous la rubrique «*eke*» certains enseignements que les Mādhyamdina

sont seuls à confirmer (Weber ISt. IV p. 70). Il ne faut pas se hâter de conclure que le Pr. a été composé pour une autre école, par exemple, comme l'entend Anantabhaṭṭa (Gelpke Padārthaprak., passim), pour les Kāṇva : car dans d'autres *sūtra*, et de plus décisifs, la rubrique «*eke*» vise les Kāṇva eux-mêmes, et l'argumentation d'Anantabhaṭṭa est celle d'un sectateur tendancieux, qui n'hésite pas, le cas échéant, à altérer la teneur d'un *sūtra* pour l'adapter à ses vues (Gelpke p. 39).

Outre ce Prātisākhya, qui est l'un des plus tardifs du genre, l'un des plus ouverts à l'influence des grammairiens (s'il n'est l'œuvre du *vārttikakāra* en personne comme le pense Thieme Ind. Cu. IV p. 189; sur l'argument scholastique du début, v. Thieme ZII. VIII p. 23), le YV. Blanc compte une Sarvānukramaṇī, également attribuée à Kātyāyana. Elle donne les *ṛṣi* par *adhyāya*, avec les divinités : organisation artificielle, copiée sur le RV. (les noms des *ṛṣi* sont les mêmes de part et d'autre); dant la portion métrique au moins, la teneur coïncide avec celle de la Sarvānukramaṇī, laquelle, il est vrai, remonte au même auteur ⁽¹⁾.

§ 152. Le Yajus Blanc comporte un total de 18 *pariśiṣṭa* (cf. Mahidāsa ad CarVy. chez Siegling Rez. des CarVy. p. 46 ASL. p. 253), attribués collectivement à ce même Kātyāyana qui a centralisé tout le travail érudit des Vājasaneyin. Parmi ces opuscules figurent le Caraṇavyūha (qui n'est «*śuklayajurvedin*» que par le surcroît d'intérêt, d'ailleurs peu sensible, qu'il porte à ce domaine), le Śrāddhakalpa, le Pārṣada (= VPr.

⁽¹⁾ Il existe encore une Anuvākānukramaṇī, une liste des *pratīka*, un *padapāṭha* (voisin de celui de la RŚ. et assez élaboré, Weber ISt. XIII p. 8), un *kramapāṭha* (Bhandarkar Report 1883-84 p. 23), enfin, mais pour la version K. seule, un *jaṭāpāṭha* qui supplée pour nous, bien que faiblement, à la déficience de la tradition manuscrite chez les Kāṇva.

ou abrégé du VPr.?), le Pravara (cf. Weber Verzeichnis p. 55; autre version dans la Gotrapravaramañjarī de Puruṣottamadeva Cat. Ind. Off. n° 1777), le Yajñapārśva (Cat. India Off. n° 362; 4697 et suiv.), le Snānasūtra (ibid. n° 4692 et suiv.), le Nigamaśāstra (sorte de réplique sommaire au Nirukta), enfin le Pratijñā(sūtra). Mais sous ce dernier nom circulent tantôt un texte rituel (qui serait le vrai *pariśiṣṭa*?), tantôt un abrégé du Caranavyūha relatif au YV. Blanc (éd. Weber Pratijñās. p. 102), tantôt encore un tract sur l'accentuation des Mādhyamdina, sorte de complément au VPr. (éd. Weber). Ce dernier tract est lui-même supplémenté par un texte d'ailleurs plus important, le Bhāṣika-(sūtra) [éd. Kielhorn ISt. X p. 397 et notes de Weber ad loc.; cf. Cat. Tanjore n° 1777], qui, bien qu'ayant un Kāṇva pour auteur, vise presque exclusivement les Mādhyamdina.

§ 153. La communauté des Saṃhitā Noires en regard du YV. Blanc est frappante quand on examine les variantes. En général, tout se passe comme si la VS. opposait une leçon autonome à celle que permettent d'atteindre avec plus ou moins de sécurité les approximations de TS. d'une part, de MS.-KS. d'autre part. Ainsi *nicumpunā* VS (forme ṛgvédique) en face de *nicaṅkuṇā* TS. *nicuṅkuṇā* MS. KS. (Ved. Var. II p. 284); ou encore *ṛkṣālā* VS. en face de *achālā* TS. *acharā* KS. *matsārā* MS. (padap. *atsārā*) [ibid. p. 22; 97]. Dans certains cas VS. coïncide avec RS. (*hōtā vediṣād*, *yunākta*, *vīrūdhaḥ*, *mó śū na indra*, *vyāciṣṭham ānnair*, *āpo asmān*, *āstabhnād dyām* . . , références Ved. Conc.); dans d'autres, avec TS.⁽¹⁾ (*viśvākarmā tvādityair*, *divaṃ gacha*, *prthivīm bhāsmanā*, *prātyuṣṭam*, *prā cyavasva*, *sūjāto*, *kārṣir*, *śundhyūr*, *nāmo gṛtsebhyo*, *tāsya rathagṛtsāś*,

⁽¹⁾ Même séparé de TS., VS. en demeure plus près que de MS.-KS., ainsi *āgne 'dabdhāyo* (avec la forme *aśitama*; *didyōh* intermédiaire entre *vidyōt* et *divāh*), *dhīṣane vīdvi*, *sagmé*.

arlavrdā, nāvaś, nāmaḥ sēnābhyah, vanasāde); dans un plus grand nombre, dont il est inutile de fournir des exemples, la VS. est isolée en face de l'accord partiel ou total des Saṃhitā du YV. Noir. Mais ces faits bruts enseignent moins qu'il ne paraît. Le YV. a été le siège d'influences réciproques, et l'analogie est fort variable suivant telle portion du recueil, suivant qu'agit ou non la présence implicite de la RS ⁽¹⁾.

Un trait par où toutes ces Saṃhitā se rapprochent, mais que la VS. marque plus fortement que les autres, est que les emprunts massifs d'hymnes du RV. conservent avec fidélité la teneur de l'original, alors que les emprunts isolés s'en libèrent souvent. Que l'on compare le traitement de RS. I. 163 introduit en entier dans le YV. avec les fragments du même hymne qui y figurent çà et là.

§ 154. Le Śatapathabrāhmaṇa n'est pas seulement l'expression achevée d'un genre littéraire; c'est vraiment un monde dans ce monde qu'est le védisme. Sur la critique interne de ce texte, nous rappellerons seulement le résultat des recherches publiées, ne voulant pas déflorer l'ouvrage capital que M. Minard prépare sur la question.

De type assez singulier dans le védisme (cf. pourtant Pañcaviṃśa, Ṣaḍviṃśa et peut-être l'obscur Gopatha), le nom évoque les cent *adhyāya* dont il se compose (dans la version M.; 104 chez K.); il est connu depuis les *vārttika* grammaticaux et depuis le Naigeyadaivata de SV. (Weber ISt. XVII p. 322; aussi NārŚ. I. 1, 13). L'auteur — ou du moins ce qu'on peut pour la commodité appeler tel — est selon la tradition (que prolonge le MhBhār. XII. 318, 1) Yājñavalkya, de qui le nom

⁽¹⁾ L'examen des var. lect. dans les mss, l'examen du *padapāṭha*, aident à retrouver l'unité perdue (*paścā* Ved. Var. III p. 288), *purovāsuḥ* II p. 262, *dadhāta* I p. 173, ou du moins l'unité MS.-KS. (*mādhur āntaḥ* II p. 386 *kuvāyḥ* p. 279, *acīśyāma* p. 411, *sukurīdā* p. 332).

est attesté à plusieurs reprises dans le JB. (Oertel JAOS. XXIII p. 328 Caland trad. de JB. p. 315), parfois sous le patronym. Vājasaneyā; en outre, dans un passage de ŚĀ. transcrit du ŚB. (Keith JRAS. 1908 p. 374)⁽¹⁾.

§ 155. Le Brāhmaṇa suit exactement l'ordre de la Saṃhitā : on est dans un domaine où la cohésion des textes était assurée avec soin⁽²⁾. Mais les relations entre ŚB. et VS. ne sont pas en ligne droite. Les 9 premiers *kāṇḍa* du Br. suivent, vers après vers, les *adhy.* 1-18 de la Saṃh., donnant l'impression, plus qu'en aucun autre Br., d'un commentaire littéral. Cette partie embrasse les éléments fondamentaux de la liturgie et répond aux parties « anciennes » du YV. Noir. L'étendue 1-9 semble, au premier abord, justifier l'expression *ṣaṣṭipatha* des vārtt.⁽³⁾ Toutefois il y a une première difficulté ; les livres 6-9 n'émanent pas de Yājñavalkya, mais de Śāṇḍilya (nom connu du JB., LŚS., ChU., Bṛhadd., etc.) et sont caractérisés par le contenu (traitement massif du Cayana) et par des particularités de style

⁽¹⁾ Il est probable que les Yājñavalkāni brāhmaṇāni auxquels fait allusion un vārtt. ad Pāṇ. IV. 3, 105 (var. *-kyāni*) sont tout ou partie du ŚB., et n'ont rien à voir avec le Yājñavalkyakāṇḍa de la BĀU. comme le pensait Weber (Ist. V p. 69 XIII p. 443 HIL. p. 129), ni avec des matériaux flottants (Eggeling trad. de ŚB. I p. xxxviii). Dès lors reprend tout son intérêt la question de savoir si le grammairien a voulu spécifier ces *brāhmaṇa* comme étant « anciens » (ainsi Kaiyaṭa et cf. Goldstucker Pāṇ. p. 137 Buhler trad. d'ĀpDhS. p. XLIII n. Kielhorn éd. du MhBhāṣ. II² p. 11 n.) ou « modernes » (Kāśikā et Haradatta ad ĀpDhS. II. 5, 14, cf. Weber Hec. et Ist. I p. 57 ASL. p. 353; 363). C'est la première opinion qui est la bonne.

⁽²⁾ En deux points de faible importance ŚB. se sépare de VS., a) en insérant le Piṇḍapitryajña entre l'Agnihotra et l'Āgrayana; b) en reculant le traitement de certaines oblations que la VS. met en tête de la Saṃhitā. Ces particularités sont communes aux deux versions du Br.

⁽³⁾ Mais les 60 *adhyāya* pourraient s'obtenir autrement, comme l'a vu M. Minard, en additionnant 1-5 (= 35) et 11-13 (= 25). D'autre part, l'unité 1-9 a pour appui un passage du MhBhār. XII. 318, 16 (cité Eggeling l. c. p. xxx) qui décrit le ŚB. « avec le Rahasya (= 10), le Saṃgraha (= 11) et le Parīśeṣa (= 12-14) ».

(certaines déjà aperçues par Weber *Ist.* XIII p. 267) qui, sans valoir pour critère chronologique⁽¹⁾, suffisent pourtant à marquer une autre provenance; la facture pauvre et raide s'apparente à celle des Br. anciens. L'unité 1-9 n'existe donc pas réellement (malgré ce qu'ont dit à ce sujet Winternitz *Ind. Lit.* I² p. 193 Macdonell *Skt. Lit.* p. 213 Oldenberg *Ai. Prosa* p. 27 et cf. *BSL.* XXXIV 1 p. 91 n. 1), mais tout au plus une composition parallèle de 1-5 (seule portion pour laquelle la version K. a élaboré un texte relativement indépendant) et 6-9, qui aura fait l'objet d'une harmonisation partielle (Caland *op. c.* p. 106)⁽²⁾.

§ 156. Reste le groupe 11-14⁽³⁾, lequel est à nouveau de Yājñavalkya et sur le plan de 1-5. C'est ainsi que 11 complètement 1-3 et traite de l'*upanayana*, du *svādhyāya*, etc. : intrusion d'éléments « domestiques », qui caractérise ces compilations tardives. Le Livre 12, de son côté, exploite 4-5 et traite des *Sattra*, de la *Sautrāmaṇī*, des *prāyaścitta*; 13 concerne les

⁽¹⁾ Brunnhofer *BB.* X p. 255 considérait 6-9 comme plus récents, Wackernagel *Ai. Gr.* I p. xxxi (et autres) comme plus anciens, Caland éd. de *ŚBK.* I p. 103, sagement, ne se prononçait pas.

⁽²⁾ M. Minard a décelé un groupement secondaire 6-8 : cette portion en effet embrasse 1365 *kaṇḍikā*, chiffre qui représente la différence entre le *ŚB.* entier (7624) et le chiffre de 6259 qu'on obtient en doublant (à une unité près) celui de 3129, lequel marque le milieu du texte au témoignage d'un ms. (éd. Weber p. 497). Or 6259 englobant 1-5 et 9-14 donne exactement les 80 *adhyāya* que postule l'expression *asūtipatha* du *Pratijñāpariśiṣṭa* (éd. Weber p. 104 *HIL.* p. 119 n. 135).

⁽³⁾ Le Livre 10 fait difficulté. D'un côté c'est une addition à 1-9 ou plus exactement à 6-9 (Keith *BSOS.* IV p. 618) : le *rahasya* du Cayana, donc une sorte d'*Āranyaka-Upaniṣad* qui parachève un développement et qui se termine par un *vaṃśa*, tout comme le *ŚB.* pris dans sa totalité. Mais, d'autre part, 10 appartient par certains traits, et notamment par l'élaboration des *mantra*, aux Livres qui suivent. — Le mot d'*upaniṣad* « connexion ésotérique » (tel est le sens originel du mot, v. en dernier lieu Kunhan Raja Vol. p. 56) y est prononcé pour la première fois, 4, 5, 1.

divers Medha, tandis que 14 achève l'œuvre de Yājñavalkya (ou le Br. entier ?) par le Pravargya qui inaugure l'*āranyaka*, « le grand Āraṇyaka » comme on l'appelle, lequel se termine abruptement (c'était une des lois du genre) pour se dissoudre dans l'Upaniṣad clôturant le Livre 14. De plus, 11-14 reprennent l'allure de glose littérale qu'avaient les Livres initiaux, bien que de manière moins exacte ⁽¹⁾.

§ 157. Comme son nom l'indique et comme le rappelle sa place même, la Brhadāraṇyaka-Upaniṣad est le produit d'un ancien Yājñavalkyāraṇyaka. L'œuvre, elle aussi, manque d'unité. Les deux premiers *adhyāya* (le *madhukāṇḍa*), après un exorde sur le Cheval du sacrifice qui relie l'Up. à ŚB. 13 et plus étroitement encore à ŚB. 10, semblent être śāṇḍilyens, les *adhy.* 3 et 4 seuls étant de Yājñavalkya. A part ce rattachement, d'ailleurs, rien dans l'Upaniṣad n'est au niveau du Brāhmaṇa : tout est défectueux, langue, mètre, accentuation. Les allusions à des faits yajurvédiques sont elles-mêmes rares (cf. IV. 2, 2 ; 3, 1 visant des passages de ŚB.) ⁽²⁾. La troisième partie est un Khila qui se termine par un *vaṁśa* valant pour l'ensemble du Śatapatha (HIL. p. 131) ⁽³⁾.

§ 158. L'accord de ŚB(M.) avec VS(M.) est total en ce qui

⁽¹⁾ 10 ne compte qu'une citation de VS. (XVIII. 76 qui continue 75 cité ŚB. IX. 5, 2, 9) ; il ne cite que VS. II. 19 et VIII. 47-50 ; 12 s'appuie sur VS. 19 et 20 ; 13 sur VS. 22 à 24 ; enfin ŚB. 14 répond précisément à VS. 37-39. — Plusieurs Livres de VS. ne sont pas traités dans ŚB. (21 ; 25 sauf exceptions ; 29 ; 32-34 ; 36) et il y a des lacunes dans ŚB., même aux parties « anciennes » : ainsi ŚB. 9 n'englobe qu'une petite part de VS. 16-18.

⁽²⁾ Sur d'autres réminiscences de ŚB., v. Belvalkar-Ranade Ind. Philos. II p. 112. Contact avec les GS. dans BĀU. 6, qui est surtout un recueil de « recettes ».

⁽³⁾ Les *vaṁśa* internes posent des problèmes complexes, cf. Deussen Sechzig Up. p. 376. Le fait que le dialogue Yājñavalkya-Maitreyī 2, 4 est repris 4, 5 montre que les deux premiers *kāṇḍa* formaient d'abord des unités indépendantes : de là vient, d'ailleurs, la fermeture par un *vaṁśa*.

concerne la teneur des *mantra* commentés. Il n'y a pour ainsi dire aucune variante; il est exceptionnel que ŚB. (XIV. 2, 1, 6) cite inexactement VS. (XXXVIII. 1)⁽¹⁾. La seule innovation profonde réside dans la notation du ton, trouvaille des rédacteurs au même titre que l'emploi du pseudo-*pratīka* en tête des *kāṇḍikā*. Si le Śatapatha n'est pas un commentaire complet de la VS., l'esprit en est résolument « *yajus* blanc » : les autres traditions sont ignorées ou présentées de manière péjorative⁽²⁾.

§ 159. La version Kāṇvīya du Śatapatha a été étudiée de près par son éditeur Caland (introd. au vol. I; complété pour les faits de langue par Oertel ZII. V p. 98). Un premier point important est qu'il n'existe de recension « autonome » que pour les parties répondant à ŚBM. 1-5; ailleurs les variations significatives sont très rares, soit que le texte ancien d'une des deux recensions ait disparu, soit que, comme on l'a constaté aussi pour la Saṃhitā (§ 149), une scission véritable entre les deux écoles n'ait eu lieu que pour les portions initiales, qui sont en même temps les portions « anciennes » de la liturgie. En particulier, tout le Cayana semble avoir été emprunté par les Kāṇva aux Mādhyamdina (Caland p. 105), ou à une tradition *śāṇḍilya* qui se serait agglomérée au ŚBM. Inversement, les Livres 11-14 M. auraient appartenu originellement aux Kāṇva, puis auraient été pris en charge par leurs rivaux et ajustés à 1-5, comme le laissent supposer les particularités

⁽¹⁾ Mais *dūronasād* (Ved. Var. II p. 266) n'est pas confirmé par les éditions indiennes de la VS. (ni par VSK.). ŚB. VI. 6, 3, 10 a *masmasā* (avec TS.) contre *bhasmasā* VS., mais cf. BR. s. u. *maṣmaśā*; *pratyāñ* V. 5, 4, 22 contre *pratyāñk* VS.

⁽²⁾ Les rites pour l'équipement du roi (dont les formules sont données VS. XXIX. 37 sqq. et qui figurent dans les Br. et Sū. Noirs) manquent ŚB. (et KtŚS.). — En un passage au moins ŚB. (III. 3, 4, 31) repousse une doctrine attestée chez Baudh.

kāṇvīya qu'ils recèlent. Les Livres *sāṇḍilya* de K., maintenus dans une ambiance très voisine de M., se trouvent différer de ŚBK. 1-7 bien plus profondément que n'en diffèrent les parties correspondantes de ŚBM⁽¹⁾.

Le texte de ŚBK. est divisé en 16 Livres (ou en 17 suivant l'usage d'une partie des mss, scindant 16 en deux, Caland p. 28) qui suivent l'ordre de M., sauf l'interversion des Livres 1 et 2⁽²⁾. Cette intervention qui se justifie en théorie — les rites préliminaires mis avant le Darśa — ne répond pas à la séquence de la VSK. Quant au reste, la séparation du Vājapeya et du Rājasūya, éventuellement celle du Pravargya et de l'Upaniṣad, enfin un autre arrangement du *kāṇḍa* 3, fait de morceaux empruntés à M. II. 3 et XI. 1-3, semblent attester le souci d'améliorer l'ordonnance *mādhyaṃdina*. Comme dans la Samhitā, c'est sur le plan linguistique que la version K. trahit son insuffisance.

§ 160. Caland p. 87 a montré que l'harmonie entre VSK. et ŚBK. est parfaite en ce qui intéresse la teneur même des formules commentées. Mais cette harmonie ne va pas au delà. Les *yajus* ou les *ṛc* de VSK. qui ne sont pas cités par ŚBM. ne le sont pas davantage par K., et il arrive que la discussion qu'établit ŚBK. s'accorde mieux avec la forme particulière qu'affecte le *mantra* discuté dans ŚBM. Il s'ensuit que la version K. a dû subir l'influence de M., et que l'adaptation «phonique» s'est faite mécaniquement sur un texte qui, dans sa substance même, comportait des articulations moins rigides. Les deux versions ont réagi l'une sur l'autre et cheminé long-

(1) L'Up *kāṇvīya* n'a guère de leçons divergentes que dans les versets, de facture gauchement védique; dans l'ensemble M. est plus correct.

(2) Ainsi SBK. est avec KB. le seul texte du genre qui ne commence pas par le Darśa. Mais la «recension du sud» (Caland p. 27) est fidèle à l'ordre de ŚBM. (et de VSK.) Combien de fois les mss védiques ne diffèrent-ils pas pour l'arrangement des chapitres d'un même texte !

temps côte à côte. M. raffine sur K., qui paraît sur certains points s'efforcer d'imiter des minuties de M.

§ 161. Resterait à préciser le rapport linguistique de ŚBK. à ŚBM. Ici encore, les faits essentiels ont été réunis par Caland. Il n'y a pas de tendance archaisante unilatérale; c'est tantôt l'une, tantôt l'autre version qui préservent un fait de langue. Il faudra décidément renoncer à utiliser des habitudes de ce genre pour établir une chronologie relative. Mais l'impression générale que laisse la lecture comparée des deux textes est d'un meilleur secours : la version K. est moins bien articulée, l'emploi des pronoms et particules moins strict, plus pauvre; en certains cas, elle donne une phrase clarifiante, qui peut aller jusqu'à la glose. Sur beaucoup de points, elle vise simplement à se singulariser, posant l'imparfait là où M. a le parfait, le préverbe séparé là où M. a le préverbe soudé, ou inversement. La division des *kaṇḍikā* est souvent divergente, et le (pseudo-) *pratīka* n'est conservé que très lacunairement par la tradition manuscrite⁽¹⁾.

§ 162. L'ample domaine du Yajurveda n'a donc préservé jusqu'à nous que deux Brāhmaṇa complets, le Taittirīya qui n'est qu'une suite de la Saṃh. et le Śatapatha sous sa double forme, qui condense un cursus presque complet, ébauchant un *Gr̥hyabrāhmaṇa, un Āraṇyaka et culminant par une Upa-

(1) Un point notable est que chacun des deux Br. obéit, pour certains détails, aux usages du corps de *mantra* dont il dépend. Ainsi les gén.-abl. en *-ai*, rares dans la VSK. (qui conserve *-ās* Ved. Var. III p. 57), sont absents dans la prose de ŚBK., Caland éd. p. 65 AO. V p. 50; ŚBM. comme VSM. ont volontiers *-ai*. Les formes *devāvyām*, *ukthāvyām* ŚBM. en face de *devāyivam*, *ukthāyivam* ŚBK. se retrouvent dans la Saṃh. (Caland p. 51; de même *anuvyām* M./ *anuyivam* K.). Sur le cas similaire du *saṃdhi* de *-au* devant voyelle, v. Caland p. 35, Ved. Var. II p. 414. — Pour quelques traits rapprochant ŚBK. du YV. Noir, v. Caland p. 31; 36; 93.

niṣad. Les domaines Kāṭha et Maitrāyaṇīya ont trace, comme on l'a vu, d'un KāṭhakaBr. et d'un MānavaBr., qui peut-être n'embrassaient que des éléments du type *āranyaka*, le gros du « *brāhmaṇa* » restant fondu avec la Saṃhitā. L'ĀpastambaBr. que citent certains commentaires (ASL. p. 195 Simon p. 79) n'est autre, sans doute, que le TB. Le ŚvetāśvataraBr. est d'existence douteuse, en dépit d'une citation tardive (B. K. Ghosh Lost Br.'s p. 113). Plus probables sont un HāridravikaBr., un KaṅkataBr., un ChāgaleyaBr. (ibid. p. 103 et passim), qui répondent à des noms d'école authentiques et qui font l'objet de plusieurs références anciennes : un passage du Kaṅkata cité ĀpSS. XIV. 20, 4 coïncide avec un passage attribué au Chāgaleya par BauŚS. XXIII. 5 ⁽¹⁾. Enfin un HiranyakeśiBr. est attesté Bühler Cat. Skt Mss from Gujārāt I p. 38.

§ 163. C'est par les Sūtra que le YV, s'impose peut-être le plus à l'attention. L'absorption des éléments *brāhmaṇa* dans les Saṃhitā du YV. Noir a contribué à mettre en vedette ces compilations qui, simples aide-mémoire dans les domaines du RV., du SV., de l'AV., tendent ici à revêtir un caractère encyclopédique. Il n'est pas douteux que c'est le YV. qui a créé le genre, qui en a fait un tout homogène, non sans puiser ses matériaux dans les Br., auxquels le Kalpa doit en outre, en dépit de son style généralement réaliste et objectif, maintes survivances de vocabulaire imagé.

La répartition des textes dans les diverses *śākhā* est très inégale. Les Taittirīya n'ont pas moins de six Śrautasutra, pour lesquels la tradition connaît un échelonnement chronologique (introd. de la Vaijayantī, comm. de HirSS. : cité notamment par Bühler trad. d'ĀpDhS. p. xvi n. 2) : Baudhā-

⁽¹⁾ Les Kāṅkata sont cités à côté des Krauḍa dans le MhBhāṣ. IV. 2, 66 et sont à rejoindre aux Kaṅkataiya ŚB. IX. 4, 4, 17. Mais s'agit-il bien de *yajurvedan* ?

yana, Bhāradvāja, Āpastamba, Hiranyakeśin, Vādhūla, Vaikhānasa. Les Kāṭha-Kap. et les Vājasaneyin (en dépit de la double *śākhā* initiale) n'ont qu'un Sūtra; les Maitrāyaṇīya en ont deux.

Les Taittirīya sont aussi les seuls à présenter un cycle complet, avec le Śrauta, le Grhya, le Śulva, le Dharma — pour chacun desquels ils conservent le nom du fondateur de l'école prise comme un tout —; ils ont parfois même des éléments de *mantra* et de *brāhmaṇa*. Rien d'aussi systématique ne se rencontre ailleurs. Ce sont eux enfin qui ont constitué ce corps de *paribhāṣā*, dont se sont inspirées ensuite diverses disciplines, védiques ou non, et notamment la grammaire. Les *paribhāṣā* sont d'ordinaire des généralités sur le rituel plutôt que des « clefs » pour l'intelligence du Sūtra : du moins ce second aspect, plus subtil, appartient-il à ce qu'on peut appeler une seconde étape dans l'élaboration de ces maximes. Elles se présentent à l'état dispersé dans plusieurs Śrauta. C'est seulement à partir des Taittirīya « récents », Āp. et Hir. (rien ou presque rien chez Bhār.), qu'on en trouve un ensemble massif, groupé soit en tête, soit en queue du Śrauta. Baudhāyana ne paraît en avoir introduit qu'à titre secondaire, au niveau du DhS. (I. 7, 15)⁽¹⁾, et d'autres traités n'ont qu'un rudiment. Le spécimen achevé du genre est fourni par le KtSS., qui a dû faire son profit de la tradition grammaticale (le nom même de Kātyāyana aurait alors toute sa signification, cf. § 175). Hors du Yajurveda, les Sūtra rituels sont très pauvres en *paribhāṣā*⁽²⁾.

(1) La portion dite *paribhāṣā* du GS. de Baudhāyana n'est qu'un complément au Grhya propre, et les *paribh.* inaugurant le Karmānta forment un mélange de gloses et de récapitulation (comme plus tard les *paribh.* de Hemādri III p. 748).

(2) On en a quelques-unes peu différenciées, dans une partie des GS.; elles sont à l'état dispersé dans HirGS. Quelques-unes aussi dans certains DhS., ŚuSū. et PravaraSū. Il n'est pas douteux que l'invention du système

Ici comme ailleurs il faut se garder de confondre la littérature subsistante avec celle qui a pu effectivement exister, et qui devait être considérable. L'Ānandasamh., ouvrage peu sûr il est vrai, énumère 15 Sūtra du YV., et en un autre passage, elle divise cette littérature en 9 traités « antérieurs », 12 « ultérieurs », mais cette seconde série n'est probablement pas yajurvédique; cf. Caland Med. Amst. LXV A n° 7 p. 10. Une liste analogue figure dans le Smṛtiratnākara p. 13 et l'Āgni-veśyasūtra.

§ 164. Caland a examiné l'œuvre de Baudhāyana⁽¹⁾ sous tous ses aspects (notamment dans son mémoire Über das rit. Sū. des B.). Il a insisté sur l'ancienneté du ŚS., qui est indéniable, encore qu'elle ait été contestée par Hillebrandt GGA. 1903 p. 945. Il semble en effet qu'on assiste au développement du style « sūtra », se dégageant mal de l'élément « brāhmaṇa » qui l'empêtre, avec ses gloses, ses redites, ses citations in extenso, voire ses excursus mythologiques⁽²⁾. Sans doute, l'un des arguments de Caland (op. c. p. 3), le fait que le terme *pravacana* servant à désigner le Sūtra de Baudh. signi-

a déterminé un changement profond dans la présentation des sūtra. Cf. J. as. 1941-42 p. 120.

⁽¹⁾ Le nom ne paraît pas attesté en védique en dehors des textes de l'école (et plus tard, par ex., Tantravārtt. p. 161 = p. 224 trad. Jhā), où il figure notamment avec la mention *iti baudhāyanah*, comme on a ailleurs *iti kauṣṭākih* (KB.) et, rarement, *iti vikhanāḥ* (VaiGS.). Que tirer de ce fait singulier, sinon que le Su. peut être l'œuvre des disciples ou de tenants plus lointains du fondateur ?

⁽²⁾ Traces de *vārttika* d'après Hillebrandt l. c. p. 949, qui d'autre part explique la présence de citations in extenso par le fait que B., inégal aux anciens *sūtrakṛt*, voulait faciliter leur tâche aux étudiants du rituel. Mais ce procédé fait partie d'un système : B. décrit entièrement chaque *ṛiti*, sans se référer à ce qui a déjà été dit, ou tout au plus en résumant la matière. Si l'on songe aux condensations extrêmes des *sūtrakṛt* récents, on sera enclin à conclure que B. n'a pas encore réalisé les possibilités du style en sūtra.

fierait au propre « transmission orale », ne tient pas. Quand le mot ne vise pas la récitation même de la Samh. (VPr. I. 132 BauGS. I. 7, 6 ĀpDhS. I. 11, 32, 1 = *adhyāpana* comm. NārŚ. I. 1, 8), il doit être un synonyme de *brāhmaṇa* (Puspas. VIII. 184) ou plus précisément caractériser un type d'exposition de forme *brāhmaṇa* et d'intention *sūtra* (analogue Winternitz WZKM. XVII p. 289)⁽¹⁾.

§ 165. Le contenu répond à celui de la TS., dans un ordre plus pratique, c'est-à-dire avec le rapprochement des parties apparentées; certains éléments reposent sur TB. Un trait singulier est la présence d'un *praśna* intitulé *kāthakasūtra* : l'insertion d'éléments *kātha* qu'on a vue dans TB.-TĀ. (§ 133) s'est donc poursuivie jusqu'au Sūtra.

Si le Baudh. est diffus, il est en revanche moins riche de faits que les « Taittirīya récents »; l'éclectisme qui signale ceux-ci n'a pas encore prévalu, les thèses d'autres écoles sont rarement mentionnées (cf. par ex. la discussion sur l'achat du *soma*, telle qu'on peut la voir commodément Agniṣṭ. p. 44)⁽²⁾.

C'est Caland (ci-dessus § 12 n.) qui a attiré l'attention sur des contacts vraisemblables entre Baudh. et ŚBK.; constatant que la tradition fait de Baudhāyana un Kāṇva, il s'est demandé si cet auteur n'avait pas passé en quelque sorte des Kāṇva aux Kṛṣṇayajurvedin. Un certain appui est fourni à cette hypothèse hardie par les analogies de style assez frappantes qui existent

⁽¹⁾ Ailleurs le terme est incertain, cf. Bühler trad. de BauDhS. p. xxxvi, Hillebrandt l. c. p. 948; cf. encore HirGS. II. 20, 1 LŚS. I. 2, 7 = DŚS. I. 2, 12 Mn. III. 184 AmK. II. 7, 10. Le Taitt. *prav*° de la *vyākhyā* (AO. I p. 6) n'est autre que le TB. Cf. enfin § 102 n.

⁽²⁾ Faits de détail : un désaccord avec TS. est noté Dumont Āśvam. p. 327. Baudh. donne le Pravargya comme suite de l'Agniṣṭoma, au lieu de le rejeter à la fin. La section *hautra* a existé, mais est perdue. Le Śrauta se termine par les *prāyaścitta*, qui succèdent à une *uttarā tatih* groupant les formes complexes du Soma, à partir de l'Ātirātra. C'est un arrangement original.

entre ŚB. (ŚBK.?) et Baudh. (citons l'emploi du *sa* explétif).

L'élément original de Baudhāyana réside dans les portions dites *dvaidha* « controverses » et *karmānta* « paralipomènes » : ce sont vraiment des « *brāhmaṇa* », qui nous font entrer dans le vif des controverses théologiques. Ces portions ne sont pas nécessairement du même âge que la description à laquelle elles s'appliquent; elles ont puisé des arguments un peu partout et s'efforcent d'instaurer une sorte de *Brāhmaṇa* secondaire pour les besoins de l'école ⁽¹⁾.

§ 166. Le Bhāradvāja (nom cité dans TB., JB., KtŚS. et BhāGS.), qui nous a été transmis de manière incomplète, est très proche du groupe Āpastamba-Hiraṇyakeśin. Si l'on ne peut considérer comme acquise sa priorité par rapport à ce groupe, on peut présumer du moins qu'Āpastamba s'en sera détaché peu de temps avant de s'être lui-même fixé. De longs passages sont semblables de part et d'autre ⁽²⁾; Bhāradvāja est parfois un peu plus court, il ignore certaines étrangetés de langue que maintient ou instaure Āpastamba; il cite moins d'autorités, moins de vues étrangères : les seuls « auteurs » qu'on y voit figurer avec insistance sont les noms jumelés d'Āsamarathya et d'Ālekhana, que connaît aussi le ŚāṭBr.

(1) Le BauSū. était-il spécialement apparenté à l'école Ātreī (cf. § 135)? On pourrait le croire avec Caland op. c. p. 32 en confrontant le Kāṇḍānu-krama avec la liste des *vrata* incombant à l'étudiant *baudhāyanin*. — Rappelons enfin que, comme pour la plupart des textes védiques, il y a trace d'une ou de deux divisions autres que la division commune, au témoignage des mss et du commentaire.

(2) Toutefois le début est assez aberrant, comme il arrive dans plusieurs autres textes « doublets », et il n'est guère de *sūtra* qui ne soit modifié. — Dans le Pravargya, la seule variante intéressante est *sampramnāya* XI. 2, 22 = Āp. *saṃprakṣya* XV. 2, 14 (Āp. ailleurs a aussi *samprom°*), sur quoi v. Caland ZDMG. LVI p. 552 AO. I p. 318 Oertel ZH. VIII p. 297. — L'école possède un *pariśiṣṭa*, fondé sur celui de Baudh. (J. Ved. St. I n° 1 p. II n. 1).

§ 167. Apastamba a passé longtemps pour l'école modèle des Taittirīya, et l'Āpastambasamhitā est souvent un autre nom de la Taittirīyasamh. elle-même. Maintenant que Baudhāyana est sorti de l'ombre, Āpastamba n'est plus qu'un représentant des Taittirīya «récents», qui a sur les autres versions l'unique avantage d'avoir été bien traduit et mieux étudié⁽¹⁾. C'est en tout cas le type des Sūtra extensifs du YV. De texture plus serrée que Baudh., il fait quelques emprunts aux Brāhmaṇa, en dehors même des citations proprement dites, qui sont nombreuses; le style en est relativement ample.

L'intérêt de l'ouvrage réside dans le fait que, tout en adhérant avec fidélité à la TS.⁽²⁾, il est librement conçu, modifiant l'agencement des rites, introduisant sans cesse des vues empruntées à d'autres groupements. Il peut arriver, ce faisant, qu'Āp. soit en contradiction avec sa propre école, cf. les notes de Caland ad V. 3, 16 VI. 6, 4 XI. 2, 6 XIII. 20, 11⁽³⁾. Ces emprunts tacites débordent sensiblement les cas où l'emploi de «*eke*» les signale à l'attention. Ce sont volontiers les Vājasaneyin qui se trouvent ainsi mis à contribution, nommément

⁽¹⁾ Introd. de l'éd. Garbe, Garbe Fest. Weber p. 33, Notes de la trad. Caland, Oertel ZII. VIII p. 281. — Sur le nom d'Āpastamba (var. -bha), populaire parmi les commentateurs, mais inconnu en védique même (sauf BhāGS.), cf. Buhler trad. d'ĀpDhS. p. XL.

⁽²⁾ Quelques divergences dans la teneur des *mantra*, ainsi VI. 22 (notes 3 et 6 de Caland trad. I p. 207) ou *adbhiḥ pariprajātāḥ* (Caland ZDMG. LVI p. 551 met en doute), ou encore *aṇuṣṭup* (Ved. Var. II p. 79), *paṣṭhavād* (ibid., p. 88; singularités éliminées), *bādhamānaḥ* XVI. 16, 1. Mais il se passe ici le même phénomène, toutes proportions gardées, qu'entre VSK. et ŚBK. : Āp. est fidèle à la teneur littérale d'un *mantra* de TS. qu'il cite, mais ne se prive pas d'élargir, de modifier ce *mantra*, pour l'adapter par ex. à MS. ou à KS.

⁽³⁾ Même en *brāhmaṇa*, une forme comme *āroka* ĀpŚS. X. 5, 3 est plus près d'*atirokā* KS.MS. que d'*atīkāśā* TS. — Āp. VII. 20, 5 juxtapose une thèse de TS. et une de ŚB., celui-ci combattant la première qu'il attribue aux Caraka, Caland trad. ad loc.

ou non⁽¹⁾; mais ailleurs il semble qu'Āp. reflète l'enseignement d'un Brāhmaṇa (et Āraṇyaka) perdu afférent à MS.-KS.

Il est singulier qu'Āp. renvoie par la mention «*eke*» à un enseignement de TB. (cf. Caland ad IX. 8, 4 XII. 4, 2 XX. 7, 6; 10, 8 XXI. 23, 2-5) : cette anomalie, qui se retrouve en partie chez Hir., est justiciable, il est vrai, de plusieurs interprétations, dont l'une, mais non la meilleure (Faddegon Museum XXX p. 12), consiste à poser que dans le cursus des Taitt., le TB. se situait ultérieurement au Sūtra. L'attitude d'Āp. vis-à-vis de TB. se retrouve dans un autre trait : Āp. cite par *pratīka*, comme de juste, les *mantra* de la TS., mais il cite souvent in extenso ceux de TB. On a bien là l'indice que les deux sources n'étaient pas mises au même rang.

§ 168. La vieille intervention d'éléments *kāṭha* (§ 133) se retrouve chez Āp.; c'est ainsi qu'il enregistre (XIX. 11-15) un type de *cayana* conforme aux Kāṭha, qui, il est vrai, n'est pas cité dans la KS., mais se laisse attester chez Kap. comme un fragment intrus (Caland trad. d'Ap. III p. 183), avec des particularités grammaticales de type *kāṭha*⁽²⁾. Dans le Pravargya aussi, plusieurs données sont plus voisines du KāṭhĀr. que du TA., ainsi XV. 8, 7; 9, 6; 10, 1; 11, 14; 15, 1⁽³⁾.

L'ordre du Kalpa complet d'Āpastamba est assez différent de celui de Baudh., du moins dans les parties récentes. Dans

⁽¹⁾ Ces vues ne sont pas toujours retraceables dans le ŚB., cf. Caland ZDMG. LVIII p. 508, et sommairement Eggeling éd. de ŚB. I p. xxxix. En bien des cas il doit s'agir d'une mention *pūjārtham*, comme diront les grammairiens. Rapport spécial avec VSK. : III. 20, 1 VI. 13, 2; 19, 7 XVIII. 12, 7 XXI. 12, 4-5 (notes de Caland).

⁽²⁾ Āp. XIV. 30, 5 concorde avec Kap. XLVIII. 6 et 27, 6 avec Kap. XLVIII. 7, etc.

⁽³⁾ Āp. combat-il Baudhāyana? Le fait a été contesté par Hillebrandt GGA. 1903 p. 946 Pathak JBoRAS. XXI p. 19; cf. la note de Caland ad XI. 18, 6.

les portions proprement liturgiques, la Sautrāmaṇī est reportée sitôt après le Rājasūya.

§ 169. Le Kalpa de Hiraṇyakeśin⁽¹⁾ ressemble par la disposition générale et par le style à celui d'Āpastamba. La concordance textuelle varie, allant jusqu'à l'identité dans de nombreux passages, vague au contraire et intermittente dans d'autres. Il faut noter que la tradition connaît le caractère «*āpastambāntargata*» de Hiraṇyakeśin : mais, à vrai dire, l'interprétation de cette ressemblance est malaisée. S'agit-il d'une sous-école ou d'une branche sœur? Les recherches à venir décideront. Contrairement à Āp.-Baudh., le Pravargya termine la partie Śrauta, comme il est normal; mais le Grhya (suivi d'un Grhyasēṣa) vient s'insérer dans le Śrauta même; enfin l'ensemble, comme chez Āp., s'achève par le Pitrmedha. Le Cayana est à peu près commun aux deux écoles. Le Śulva est antéposé au Dharma, lequel se trouve ainsi largement séparé du Grhya, comme chez Baudh. Vis-à-vis de TB., l'attitude de Hir. est analogue à celle d'Āp. (§ 167), cf. notes de Caland ad Āp. XX. 10, 8 XXI. 23, 5.

§ 170. De l'important traité des Vādhūla⁽²⁾, seule a été exhumée jusqu'ici une portion du Śrauta qui, englobant 14 ou 15 *prapāṭhaka*, traite dans un ordre assez aberrant du culte complet. Ce qu'on en connaît est dû à l'industrie de Caland (AO. I p. 3 etc.). L'appartenance *taittirīya* est certaine (cf. l'Aupānuvākya qui rappelle TS. et Baudh.), mais il faut croire que l'emprise de la Saṃhitā tendait à se desserrer, car

⁽¹⁾ Hiraṇyakeśin paraît être le nom de l'école, le nom du *sūtrakṛt* étant Satyāśāḍha : l'un et l'autre presque entièrement inconnus en védique, comme la plupart des dénominations d'«auteurs» de *sūtra*.

⁽²⁾ Le nom figure chez Baudh. (dans le Pravara) et chez Mahādeva ad Hir. (Caland Anawinsten p. 474 n. 1); il est connu des *gotra*.

les *mantra* affectent plus d'une fois des formes discordantes de celles des Taittirīya, et Caland laisse entendre que Vādhūla se référerait peut-être à une recension distincte. Ce n'est pas le seul point remarquable. La découverte du Vādhūla a permis de constater qu'il existait un recueil de *mantra* pour les rites solennels (sur le modèle des Mantrapāṭha domestiques?) : le Sūtra y renvoie au moyen d'un *pratīka* (AO. IV p. 2). De plus, il existait une sorte d'*anubrāhmaṇa* appelé *anvākhyāna*, dans lequel Vādhūla est cité comme autorité (ibid., p. 5) et qui a été connu de l'auteur du Śrauta. L'un et l'autre phénomènes attestent la tendance à constituer un « canon » autonome à l'usage de ces écoles mineures, qui avaient relâché le lien avec la Saṃhitā mère. Cet *anvākhyāna* (analogue d'ailleurs au Karmānta des Baudh.) est tributaire des grands Br., en particulier de ŚB. (cf. la concordance citée AO. IV p. 41).

Si les faits de langue étaient décisifs, il faudrait placer le Vādhūla non loin du Baudhāyana, car la grammaire et le style sont les mêmes, ou plutôt le Vādhūla est en tous points similaire à un Br.; il abonde en excursus; les traits morphologiques « anciens » sont frappants; les rapports de doctrine ne manquent pas avec Baudh. (cf. pour l'Āśvam., Dumont trad. p. ix), avec lequel Vādhūla partage la coutume de décrire chaque *īṣṭi* sans se préoccuper de ce qui a été dit auparavant, mettant au même rang *tantra* et *pradhāna*⁽¹⁾.

§ 171. Le Śrautasūtra des Vaikhānasa est peut-être le dernier représentant de tout le Kalpa védique, s'il est avéré, comme le croit Caland trad. du Smārtas. p. xii Aanwinsten p. 473 (et déjà Th. Bloch Vaikh. p. 23, mais cf. Barth OEuvres II p. 276), qu'il a suivi et non précédé le Smārta,

⁽¹⁾ Signalons enfin le procédé curieux de citation : le *mantra* est scindé en une portion initiale, qui tient lieu de *pratīka*, puis vient la mention du rite afférent, terminée par la reprise et la fin du *mantra*.

lui-même fort tardif. Le Śrauta, qu'achèvent le Cayana et les *prāyaścitta*, est un texte peu original, où abondent les emprunts aux Taittirīya antérieurs; il donne séparément les actes du *yajamāna* et insère le Pravargya dans l'Agniṣṭoma. Nombre de détails sont ou paraissent neufs, mais, en fait, l'école est surtout importante par son Grhyasūtra. Le point le plus intéressant ici est que les *mantra* inédits sont souvent donnés en *pratīka*, ce qui démontre l'existence d'une Mantrasaṃhitā; celle-ci a d'ailleurs été en partie retrouvée et contient aussi les *mantra* implicites (Caland préf. du VaiŚS. p. xv); elle présuppose un recueil «domestique» de même type. Et comme on a un Br. secondaire parallèle au Vādhūla, on s'est demandé aussi, sans pouvoir décider à coup sûr, s'il n'y avait pas un Br. parallèle au VaiŚS. (Caland *ibid.*, p. xvi)⁽¹⁾.

Le nom de Vaikhānasa est celui d'un ṛṣi dans le JB. (III. 99), le PB., le TĀ., etc.; comme pour les autres noms d'école, on est tenté de le rattacher à un éponyme Vikhanas, que cite le Smārta et qu'ignore le Śrauta. Mais le nom est en même temps celui d'un groupe d'ascètes (depuis PB. XIV. 4, 7) Farquhar *Rel. Lit.* p. 181; 321 Eggers trad. de Vaikh. p. 14 Kane *Hist. of Dharmaś.* II p. 917, et le fait explique l'orientation nettement «ascétique» du Smārta. Si c'est bien là l'état de choses ancien, le Śrauta sera un phénomène secondaire, dû à l'imitation des autres *śākhā*, et l'on touchera en quelque sorte à l'origine concrète d'une *śākhā* védique⁽²⁾.

§ 172. Tels sont les traités «solennels» des Taittirīya. On ne sait presque rien d'un ŚātyāyanaŚS. dont les *pratīka*

(1) D'autre part l'Ānandasamh. II. 78 atteste que les Vaikh. reconnaissaient une Samh. en 5 *kāṇḍa* (= TS. I-V) et que leur Samh. était *suddha* comme celle des Vājasaneyin (§ 127). Si le fait était assuré, il ne serait pas sans portée.

(2) Sur l'identité probable entre Vaikh. et Aukh(e)ya, v. ci-dessus § 122.

révèlent l'appartenance *taittirīya* et dont le contenu avoisine celui de Bhār.-Āp. (Caland Aanwinsten p. 475). Le ŚB. cite un maître Śātyāyani. Mais la similitude du nom avec celui d'une école mieux établie du SV. (§ 95) est gênante, d'autant que ce Sūtra se réfère précisément au ŚātyBr.

Du côté des Kāṭha, un Śrauta a existé, qui passe pour avoir été le plus considérable de tous, 39 *adhyāya* au témoignage de Devapāla (introd. au KāṭhGS.)⁽¹⁾. Un autre nom est Laugākṣi (personnage cité KtŚS.) ou encore Yajñasūtra. On peut en présumer par endroits le contenu en étudiant (avec Fukushima Comm. Vol. Sc. of Religions, Tokyo 1934) certains passages de la KS. qui portent en eux des *sūtra* enveloppés dans la glose. Seul le Piṇḍapitr est connu directement, parce qu'il se trouve cité ailleurs, Ahnenc. p. 67; 212.

§ 173. Le Mānavaśrauta⁽²⁾, qui représente la tradition Maitrāyaṇīya et adhère strictement à la MS.⁽³⁾, est en style *sūtra* serré et rigide. Les analogies avec Āpastamba sont frappantes, et Āp. sert en mainte place d'une manière de commentaire au Mānava plus succinct (Knauer éd. I p. xii). S'ensuit-il que Mānava ait précédé Āp., comme le croit Caland Arch. Rel. XI p. 130 AO. IX p. 70 Garbe éd. d'ĀpŚS. III p. xxiii? La chose ne va pas de soi, et J. M. van Gelder éd. du Mān(Cayana) p. xiii conteste qu'on puisse arriver à une solu-

⁽¹⁾ Une *paribhāṣā* citée Devapāla ad KāṭhGS. XVI. 1 et XXXVI. 5-10 est empruntée au ŚS.

⁽²⁾ Ou Maitrāyaṇīya = ou Maitri-Sūtra ou encore, en associant les deux noms, Maitrāyaṇīyamānava-sūtra. Aucun indice ne permet de circonscrire une école Mānava comme sous-branche des Maitrāyaṇīya, ce qui serait en soi plausible.

⁽³⁾ Les *mantra* cités portent parfois des accents, conformes à la notation de MS.; l'usage du *pratīka* est rigoureux, Bradke ZDMG. XXXVI p. 468. Mais les particularités phoniques de la Samh. (-ā pour -e -o final, etc.) ne sont que faiblement maintenues.

tion décisive. Une portion seule du Śrauta est d'ailleurs connue. Les *prāyaścitta* s'insèrent entre Agniṣṭoma et Pravargya; le Śulva vient à la suite du Śrauta, et des *pariśiṣṭa* l'achèvent, parmi lesquels un Pravara. Mais les mss diffèrent, comme souvent, dans l'arrangement interne des chapitres où s'entrecroisent d'autres divisions, Bradke l. c. p. 447.

§ 174. Les Vārāha⁽¹⁾ sont proches des Mānava, mais leur texte, d'ailleurs lacunaire, est beaucoup plus résumé. Plus que le Mānava, il s'éloigne de la norme *taittirīya*; la doctrine représentée par les «*eke*» chez Āp.-Hir. se laisse attester plus d'une fois dans Vār., Caland AO. IX p. 70. L'appartenance à la Samh. est nette, encore que les minuties du phonisme soient mal conservées; toutefois plusieurs mantra de MS. sont cités in extenso (I. 2, 1, 27; 2, 28 II. 1, 8, 5 et 16); un *mantra* étranger est allégué en *pratīka* (III. 2, 3, 26); l'ordre des *yajus* n'est qu'imparfaitement maintenu, et il y a même des divergences dans la teneur (*grhān jugupatam* = *g° ajugupatam* VāSS. I. 5, 4, 37; *agnīm samādhehi* = *agnīn s°* Vār. 26 et 35 selon Āp.). On a donc affaire à un texte remanié, ou bien, dès le départ, propre à une sous-branche ayant quelque indépendance?⁽²⁾

Plusieurs éléments du Kalpa solennel ont été rejetés en *pariśiṣṭa*, alors même que les parties correspondantes figuraient dans la Samh. Ces *pariśiṣṭa* (dont une liste de 27 est donnée en tête du VāGS., bien que le nombre traditionnel soit de 22) ont été partiellement incorporés dans le Grhya, mais ce sont bien des textes *śrauta*, identiques parfois à des

⁽¹⁾ Le nom est rare, sinon inconnu en védique, cf. Raghu Vira éd. de VāGS. p. 1 (après le Veda : Taittirīyavārtt. p. 161 = trad. Jhā p. 224). Noter que Hemādri vise cette école quand il parle d'un Maitrāyaṇisūtra, alors qu'il désigne le MSS. par l'expression complexe Mānavamaitrāyaṇi.

⁽²⁾ Un ms. corrige en seconde main, avec utilisation de TS.

portions de MS. (ainsi le *gonāmika* Raghu Vira J. Ved. St. I n° 1, le *cāturhotṛka* II n° 1 — où la Samh. est appelée *nigada*). D'autres traditions les insèrent purement et simplement dans le corps du rituel ⁽¹⁾.

§ 175. Enfin le Śrauta du YV. Blanc, le Kātyāyana ou Kāṭīya ⁽²⁾, forme le type même du Kalpa récent, précis, harmonieusement développé, bien adapté à l'école. Non seulement l'ordonnance générale est conforme à celle de la Samh. ⁽³⁾, mais les règles sont en accord avec la Samh. et avec le Br., cf. Hillebrandt Neu- u. Vollmondsopfer p. vi ⁽⁴⁾. C'est même le seul Sūtra qui adhère exactement à un Brāhmaṇa. La seule différence est que, suivant la tendance nouvelle, le Sūtra admet à titre facultatif des rites que le ŚB. décrit comme «étrangers» et que partant il proscriit de façon implicite, ainsi VIII. 1, 3 en face de ŚB. III. 4, 1, 5; VII. 9, 34 en face de III. 3, 4, 31; XV. 8, 16 en face de V. 4, 5, 4 (cf. Weber Rājas. p. 50 n. 5 et 65 n. 3). La dépendance se laisse juger à de menus faits, ainsi quand voit l'acc. *r̥ṣabham* XV. 10, 6 déterminé par le passage corrélatif ŚB. V. 5, 4, 1 (et cf. encore un autre fait op. c. p. 89 n. 3).

(1) Sur *Fanugrahika*, qui n'est autre qu'un Piṭṛmedha, v. quelques renseignements Caland Todtengebr. p. viii. — Quant à l'arrangement du ŚS., il faut noter que le Darśa chez Vār. est précédé des portions *yājāmāna* et *brahmatva*, et que le Vājapeya est comme dans Mān. séparé du Rājasūya.

(2) La tradition connaît ce nom comme celui du fils de Yājñavalkya. Ce trait veut simplement souligner l'unité générale du YV., fortement organisé autour de ces deux personnalités.

(3) Parmi les divergences de détail, signalons que les versets VS. I. 1-4 sont cités par KtŚS. sous IV. 2, c'est-à-dire à la fin des citations qu'il fait de VS. 2; que l'*adhy.* 25 se joint à 13 pour répondre à VS. 8, qu'enfin 7 précède 6 et une partie de 5 dans l'ordre correspondant à VS. 4. Les *adhy.* 22-24 n'ont pas de matériel provenant de la Samh.

(4) Un cas de discrédance signalé Dumont Āśvam. p. 159; Kt. revenant à VS. par delà le ŚB., Weber Rājas. p. 21 = 781.

Parmi les éléments étrangers, Kt. en doit certains à Baudh., avec lequel il forme bloc, éventuellement, contre les autres Sūtra Noirs, Caland Arch. Rel. XI p. 129 Agniṣṭ. p. 15 n. 1; 37 n. 1; 109 n. 3; 292 et passim. Il faut mentionner aussi que Kt. intègre une vingtaine de *mantra* émanant de VSK., cités presque toujours dans l'ordre où la Samh. les dispose et cités in extenso (sauf II. 5, 7 = Kt. IV. 2, 12). Ces emprunts n'engagent en rien le rattachement d'école : dans les *mantra* communs aux deux formes de la Samh., c'est toujours la forme M. qui est préférée.

Le texte, qui vise à être complet (seul le *hautra* est rejeté, Hillebrandt Rituellitt. p. 27), a ceci de nouveau qu'il comporte des justifications de la procédure rituelle, et que ces justifications ont la structure même des *vārttika* grammaticaux, tout en anticipant, quant au fond, sur les discussions de la Mīmāṃsā. Les *sūtra* liminaires et un passage comme XV. 8, 10-13 sont déjà de la pure Mīmāṃsā. On serait en droit de poser la question de l'identité entre le *sūtrakāra* et le *vārttikakāra*, comme on l'a fait pour celle du *vārttikakāra* et du *prātiśākyakāra* (Thieme Ind. Cu. IV p. 189)⁽¹⁾.

§ 176. On a rappelé que seul le Yajurveda possédait des Śulvasūtra. C'est bien pour les besoins de l'*adhvaryu* que cette littérature s'est codifiée. Ces tracts (qui ont leurs *paribhāṣā* propres) se rattachent naturellement à la portion Śrauta, encore que les diverses écoles les situent différemment, Baudh. avant le Grhya et après le *prāyaścitta* terminant les « compléments » du rituel solennel; Āp. en queue, suivi seulement du Pitṛmedha (cf. cependant Bürk ZDMG. LV p. 550); Hir. devant le Dharma (mais loin derrière le Grhya); Mān. en fin

(1) Seul dans la littérature rituelle ĀśvSS. contient aussi quelques *sūtra* de « justification ». Dans la littérature de Prātiś., le début du VPr. (Thieme ZIL. VIII p. 25).

du Śrauta; le Śulva des Vār., comme celui de Kt., était rejeté dans les *pariśiṣṭa*. Il y en avait encore, à une place mal déterminée, chez les Vādh. et les Vaikh. La configuration d'école est estompée dans ce domaine tout technique, où les formules et les variations doctrinales ne jouent aucun rôle. Les textes se recouvrent ou se complètent les uns les autres, non sans arbitraire; ainsi Āp.-Hir.-Bhār. sont identiques, aux divisions près; Kt. et Mān. contiennent des parties versifiées, N. K. Majumdar 2nd Or. Conf. p. 561 J. Dep. Letters VIII p. 327.

Mêmes conditions générales pour les Pitr̥medha; ceux d'Āp.-Hir.-Bhār. sont similaires, Caland Todtengabr. p. v et Pitr̥m. p. xvi, et d'après la tradition Bhār. aurait été la source des deux autres, Caland trad. d'ĀpŚS. III p. 420. Dans ces domaines mineurs, on a bien le sentiment d'un corpus unitaire qui s'est fractionné un peu au hasard. Comme pour le Śulva, le flottement dans le lieu même de l'insertion trahit une ancienne autonomie. C'est une portion de type *gr̥hya*, qui est parfois mise dans les compléments du Gr̥hya (Vār.), voire dans ceux du Dharma (Hir.), mais parfois aussi introduite dans le Śrauta (Kt.), auquel l'apparentaient les rites «solennels» de la mort ⁽¹⁾.

§ 177. Toutes ces écoles ont ou ont eu des Sūtra domestiques, qui sont censés (sauf chez les Vāj.) émaner du même «auteur» que les Sūtra solennels. La continuité semble d'abord parfaite. Mais on se rend compte bientôt que l'adaptation d'un Gr̥hya à telle école n'est pas aussi précise que celle du Śrauta. Comment en eût-il été autrement? L'importance des *mantra*, ou plutôt leur provenance, n'est plus la

(1) Celui de Baudh. contient un double *dahanakalpa*, dont le second se rapproche des Taitt. «récents».

même; ces textes sont en marge de la chaîne qui relie Samhitā-Brāhmaṇa-Śrauta en un tout indissoluble. Peut-être y avait-il un corpus de pratiques « domestiques » mal différenciées, où chaque école a puisé selon ses goûts, en conférant aux citations une orientation plus ou moins marquée? Mais l'hypothèse est indémontrable, et aucun *Ur-Gr̥hyasūtra ne se laisse saisir à travers la diversité des documents ⁽¹⁾.

§ 178. Le Baudhāyanagr̥hya (que la tradition met en tête de la liste des Sūtra tout comme le Śrauta afférent, Shama Sastri éd. p. III) confine à la littérature Baudh. en général par certains faits de style, par le procédé de citations (où les textes Taitt. sont naturellement les mieux représentés), par d'autres indices : ainsi Śāliki, nom de maître cité comme autorité dans le ŚS., l'est aussi dans le Gr̥hya I. 7, 48 et (*pariś.*) II. 22, 7. Mais la langue a perdu presque tous ses traits archaïques, a été nivelée selon la facture commune des Gr̥hyasūtra. On note la présence d'un long *pariśeṣa*, composé d'abord d'une portion dite *paribhāṣāsūtra* (sorte de « *brāhmaṇa* » du rituel domestique), puis de « suppléments » proprement dits, reprise de rites déjà décrits, rites mineurs nouveaux. Dans cette partie de l'œuvre, décidément tardive, on trouve des *śloka* et, à côté de *mantra* védiques, d'autres qui sont purāṇiques et n'ont plus rien à voir avec l'inspiration ancienne, Bühler trad. de BauDhS. p. xxxii et surtout Harting Selections from Baudh. p. II et passim.

Le Bhāradvājagr̥hya (qui cite le couple Aśmarathya/Ālekhana comme le Śrauta correspondant § 166) est relativement

⁽¹⁾ Cf. le silence d'Oldenberg à ce sujet, dans son introd. aux GS. La remarque de Govinda (§ 10) vaut aussi pour les GS. — Remarques intéressantes de V. M. Apte (Kunhan Raja Vol. p. 234) sur le fait que les GS., dans leurs grandes lignes, s'inspirent des ŚS.; déjà en ce sens Caland GGA. 1897 p. 282 et cf. ci-dessus § 34.

aberrant, diffus, riche en *mantra* de provenance non Taitt. ou fortement remaniés; l'attache d'école est, au total, plutôt faible, Salomons éd. p. x et passim Winternitz Hochzeitsr. p. 18.

§ 179. Dans Āpastamba, au contraire, on constate une liaison étroite avec le Śrauta, comme l'avait déjà noté Garbe éd. d'ĀpŚS. III p. xiii. S'ensuit-il qu'il y eut un même auteur (Bühler trad. d'ĀpDhS. p. xiii WZKM. II p. 83; contra, Oldenberg trad. d'ĀpGS. p. xxxii)? C'est une autre question. Les singularités de langue qui ont si vivement attiré l'attention de Bühler et ont fait d'Āp. le pivot d'une thèse chronologique ambitieuse sont de même type dans le Śrauta, le Gr̥hya et le Dharma, mais relativement bien plus fréquentes dans ce dernier que dans les deux autres. Quoiqu'il en soit, le GS. est un traité bref, lacunaire, en style très serré (prédominance des composés nominaux, etc.), donc tout différent du Śrauta. Les formules sont tantôt citées, tantôt et plus souvent visées par une allusion (*uttareṇa, uttarābhīḥ*) qui suppose l'existence d'un texte extérieur, les donnant dans l'ordre correspondant. Ce texte, par chance, est conservé : c'est le Mantrapāṭha des Āpastambin, comparable au Mantrabrāhmaṇa des Sāmavedin, sauf qu'il n'a pas été haussé au rang d'un Br. comme celui-ci. Le Gr̥hya et le Pāṭha ont dû être élaborés en même temps, et se présupposent l'un l'autre, Oldenberg trad. des GS. II p. 249⁽¹⁾. Toutefois, quelques rares *mantra* cités chez Āp. manquent dans MP., ce qui prouve qu'Āp. n'était pas l'auteur du formulaire; et cf. la variante *sahasrapoṣaṃ subhage* MP. II. 11, 11 = s° *subhāgā* TS. III. 5, 1 c, qui marque un écart avec la Saṃh.

(1) Winternitz soutient l'antériorité du MP., éd. p. xxxi Hochzeitsr. p. 10; de même Caland GGA. 1898 p. 955; Barth OEuvres II p. 272 comme Oldenberg.

Le MP. existe aussi en tant qu'œuvre indépendante, sous le nom d'Ekāgnikāṇḍa ou comme partie de l'Ekāgnikāṇḍa. A l'instar du MB., il débute par des formules du mariage et omet les formules solennelles nécessaires pour le Kalpa général, que donnent Gobhila ainsi qu'Āp. ⁽¹⁾.

§ 180. Le Hiranyakesigṛhya est très loin de l'ĀpGS. : la tradition domestique a exagéré ici les divergences d'école qu'avait atténuées le Śrauta et qu'abolira le Dharma. Ce texte, qui semble avoir utilisé Baudh. et Bhār., fait l'effet d'une sorte de commentaire d'ĀpGS., mettant un vocable plus facile, glosant ou contournant l'expression; l'arrangement est aussi modifié, cf. Winternitz éd. d'ĀpDhS. p. xi et Hochzeitsr. p. 6. Les noms d'Ātreya et de Bādarāyaṇa (I. 25, 3 et suiv.) sont substitués à ceux d'Āśmarathya/Ālekhana sur lesquels s'appuie BhāGS.

Les Vādhūla ont possédé un Gṛhya, dont la trace est une *vyākhyā* qui, dûment fouillée, devrait permettre de le reconstituer. D'autre part, le recueil de *mantra* présumé pour le VādhŚS. (§ 170) contenait aussi des formules domestiques; et sans doute est-ce en fonction de ces formules que le GS. a été compilé. Mais pour l'instant nous ne savons rien de plus.

Bien connu, en revanche, est le Vaikhānasagṛhya, texte fort original qui abrite dans le cadre banal de cette littérature un rituel à l'usage des Vānaprastha : bien plus qu'un traité védique, c'est un texte d'*āśrama* qui s'est inséré dans les vieux schémas. Il renvoie au moyen du *pratīka* à une

(1) Enfin le MP. est mal transmis, comme nombre de textes «domestiques». Une version distincte de l'Ekāgni a été récemment mise au jour (éd. K. Madhava Krishna Sarma, 1939), dont la comparaison sera peut-être fructueuse. Il est notable que les mantra de provenance TS. ont beaucoup moins de variantes que ceux émanant de la RS. et surtout de l'AS., Winternitz éd. p. xli. On a vu un fait analogue pour la MahānārU. § 138.

Vaikhānasasamh. ou Mantrasamh. (ou encore Mantrapraśna) rédigée parallèlement au Sūtra (Caland éd. de VaiSmārta p. xi et Med. Amst. LXV A n° 7 p. 15), et qui se termine par des *mantra* «sectaires» : destinés à la *pūjā* de Viṣṇu, ces *mantra* répondent au rituel décrit dans l'Ānandasamhitā de Marīci. Nous sommes ici, à nouveau, dans les prolongements du védisme. Dans ses portions anciennes, cette Mantrasamh.⁽¹⁾ contient des formules solennelles, dont une masse est empruntée à la TS., d'autres à TĀr., RS., etc.

Enfin il y a eu un Gr̥hyapariśiṣṭa de l'école, non encore retrouvé. Tous ces *pariśiṣṭa* «domestiques», inconnus aux autres territoires védiques, ont chance d'être des textes plus ou moins «sectaires», annexés après coup.

§ 181. Le Kāṭhaka- ou Laugākṣi-gr̥hya (parfois Laukākṣi; L° est le nom que la tradition connaît comme celui de l'«auteur»; références BR. s. u.), ou encore Cārāyaṇīyagr̥hya, donne en *pratīka*, comme il est attendu, les *mantra* de KS., et in extenso ceux d'autre origine, mais dans l'arrangement qu'on a vu pour le Vādhūlasrauta (§ 170) : *pratīka*, rite, fin du *mantra*. Malgré l'adhésion à KS., il a dû exister un Mantrapāṭha sur lequel le Sūtra se sera établi et qui était accentué (Caland éd. p. vi); à la manière des Kāṭha, les versets cités en *ṛcaka* portent aussi les tons. Mais la préservation du texte est imparfaite; nombre de *sūtra* sont en forme de *śloka* ou aisément restituables en *śloka* (ainsi V. 3-7). Il y a trace de deux divisions, une continue en 73 *kaṇḍikā*, une autre en 5 *adhyāya* (d'où le nom de Gr̥hyapañcikā).

§ 182. Le contenu du Mānavagr̥hya est très voisin de celui du KāṭhGr̥hya. Ce sont les deux seuls traités qui com-

(1) Deux textes de ce nom sont décrits dans le Cat. Madras XXVI n° 14758 et suiv.

mencent par la description des *vrata*. L'usage du *pratīka* est strict (en un cas, un *mantra* étranger est cité en *pratīka* I. 11, parce qu'il sera ultérieurement donné in extenso, II. 8). Des *mantra* nouveaux sont attestés, qu'on croit provenir du Hāridravika ou d'un présumé *Kālāpaka. Le texte est cohérent, quant au phonisme, avec l'ensemble de la tradition, Bradke ZDMG. XXXVI p. 464 Knauer éd. p. xxxvi⁽¹⁾.

Le Vārāhagr̥hya est également apparenté au Mānava et plus encore au Kāth. (Raghu Vira éd. p. 17). Comme on l'a rappelé ci-dessus (§ 174), il a incorporé le matière de plusieurs *pariśiṣṭa*.

Un Āgniveśa(śya)gr̥hya a été édité en 1940 par Ravi Varma (Triv. Skt Ser.). Cette édition doit permettre de résoudre la question épineuse du rattachement de cette école (cf. ci-dessus § 124).

§ 183. Dans le domaine du YV. Blanc, la littérature se réduit au seul Pāraskara, alias Kātīyagr̥hya (le nom de P° n'est pas attesté en védique). Comme le KtŚS., ce traité est nettement Mādhyamdina; les citations de VSK. y sont rares (II. 3, 4 cité Pār. I. 3, 16 et 17 et, fait curieux, sous forme de *pratīka*; III. 9, 3 cité PGS. II. 1, 9; enfin II. 7, 5 cité III. 2, 14); il y a un cas isolé d'adhésion à ŚBK., Caland éd. de ŚBK. I p. 91, mais il s'agit de l'Upaniṣad où les deux écoles ont pu se trouver confondues. Quant à la connexion avec SB(M.), cf. l'invocation aux cinq souffles dans le *jātakarman* (ŚB. XI. 8, 3, 6 et Pār. I. 16, 11 et suiv.). Le texte est clair, bien disposé comme l'ensemble de la tradition Blanche⁽²⁾.

⁽¹⁾ Il existe des *pariśiṣṭa*, parmi lesquels des Khila ggyéd. (survivance de la tradition des *rcaka*) et un *śrāddha* (Cat. Ind. Off. n° 4601 et suiv.).

⁽²⁾ Sur des portions éventuellement interpolées, v. H. H. Dhruva JBoRAS. XIX (1895) p. 24. Le Mādhyamdinagr̥hya cité dans le comm. de ŚGS. (IST.

Il faudrait rappeler encore la présence d'un *śrāddhakalpa* des Vājasaneyin, que cite Hemādri (Ahnenc. p. 134) et qui semble avoir porté le nom de Nigama; un autre *śrāddha* est attribué à Kātyāyana lui-même, d'obédience Mādhy. et rangé parmi les *paris.* (§ 152); il est très analogue à celui de Gobhila, qui a dû y puiser (op. c. p. 127).

§ 184. Le problème des Dharmaśūtra est analogue à celui des Gr̥hya. L'attache d'école est moins apparente encore, le formulaire védique plus lointain. En d'autres termes, on devrait accéder à un *Urtext, dont les manuels existants seraient le reflet. Cet espoir est vain, et même, à certains égards, tel Dharma forme avec le Gr̥hya apparenté une sorte d'unité, que la tradition souligne quand elle associe ces deux genres dans l'expression Smārta. Il arrive aussi qu'une même association englobe le Kalpa entier, en dépit du rajeunissement linguistique qui signale la portion Dharma.

Ainsi le Baudhāyanadhārma se relie au Gr̥hya par bien des traits; comme celui-ci, il se termine par un exposé de type purāṇique, surajouté aux portions précédentes qui sont archaïsantes à l'imitation du Śrauta, cf. Bühler trad. de BauDhS. p. xxxvii et suiv. trad. d'ĀpDhS. p. xix. Comme le Śrauta, le Dharma est demeuré plus proche de la tradition Taitt. que ne le seront les textes voisins : les relations entre Baudh. et YV. Blanc (§ 165) s'y maintiennent, cf.

XV p. 134) n'est autre, très probablement, que le Pār. Un Śāṇḍilyagr̥hya est cité par Rudradatta ad ĀpŚS. IX. 11, 21 et connu de l'Ānandasāṃh. (Caland Med. Amst. LXV A n° 7 p. 10) : est-ce un écho de l'activité du second maître du ŚB.? Un Kalpa des Kāṇva a été postulé par Buhler trad. d'ĀpDhS. p. xviii, mais sans garantie. L'existence d'un Vaijavāpagr̥hya (cité Tantravā. p. 161 et Hemādri) était posée par Caland Ahnenc. p. 131, qui signalait une ou deux citations se référant à la VS.; le texte a été examiné par Bhagavad Datta 4th Or. Conf. (1926). Enfin un Smṛtisūtra des Kātyāyana est cité dans l'Uṇpaganthas. II. 7 (cit. non identifiable).

deux longues citations de ŚB. (BauDhS. I. 2, 4, 4-8 avec des divergences; II. 6, 11, 1-5, emprunt presque littéral). Traces d'une double division, Hultzscht éd. p. x.

Des Bhāradvāja il ne subsiste que des extraits cités dans le comm. du GS. et qui attestent l'identité avec ĀpDhS⁽¹⁾.

§ 185. Le DhS. des Āpastambin, qui s'insère à l'intérieur de la collection du Kalpa (et non à la fin comme ailleurs), se relie au Śrauta et au Gr̥hya par des anomalies grammaticales, comme Bühler l'a montré (trad. du DhS., passim) : ce sont partie des archaïsmes, partie des prākritisismes; mais plus nombreux, plus caractéristiques dans le Dharma (Garbe éd. d'ĀpDhS. III p. vii Fest. Weber p. 33), et non sans quelques traits nouveaux (optatif en *-īta* BSL. XLI 1 p. 13). Bühler a tiré des conséquences chronologiques de ces faits; mais plusieurs d'entre eux se retrouvent dans Hir. ou dans Bhār. Le seul point qui demeure acquis est que le Dharma dans son ensemble se situe à un niveau linguistique un peu différent du reste du Kalpa, et qu'Āp. a accentué le déséquilibre⁽²⁾.

§ 186. HirDhS. est presque identique à Āp. Nettement amorcée dans le Śrauta, masquée dans le Gr̥hya, la similitude est ici renforcée. C'est un des cas les plus clairs de nivellement. A part quelques expressions plus modernes ou plus aisées, Hir. adopte la phraséologie d'Āp., bien que celui-ci reprenne en partie des matières traitées dans HirGS. Voici les « variantes » les plus instructives de HirDhS. (la référence numérique étant celle d'Āp.) : *icchet/īpset* I. 1, 10; *asaṃdarśane/darśe* 2, 29;

(1) Autres références chez Kane Hist. of Dharmas. I p. 126. L'expression *yathoddeśam* BhāGS. III. 16 renvoie au DhS. selon Ahnenc. p. 40.

(2) L'ĀpDhS. reprend quelques *sūtra* du GS., Winternitz Hochzeitsr. p. 5. — Sur la nécessité de rééditer critiquement le texte, certains mss ayant des *sūtra* nouveaux, v. Krishna Aiyangar Kunhan Raja Vol. p. 392.

aglānīh/aglāsnuh 3, 22; *prakṣālayet/°yīta* 3, 36; *karṭṛpatyam/karta°* 5, 3; *abhīmṛśya/adhi°* 5, 21; *anutthāya/anū°* 6, 36; *pratiśedhayet/°sedhet* 8, 20; *muhus/muhūms* 8, 22; *anulepanāni/-āṇi* 11, 13; *bhūmicalane/°cale* 11, 30; *parimṛjita/°mṛjet* 16, 9; *dharmyah/dhār°* 15, 22; *saptaśīrṣā/-ī* 17, 39; *abhyasyet/°set* 27, 8; *ācāmayet/ācam°* II. 5, 6; *dhārayet/°yīta* 12, 9; *vedayanti/-te* 18, 18; *vācayet/-yīta* 20, 3. Enfin Hir. résoud plusieurs composés d'Āp. Pour une fois, la ligne de partage est nette.

Āp. et Hir. semblent être les seuls DhS. à englober des données rituelles en négligeant, d'autre part, certains aspects « juridiques » que développent les textes parallèles. A cet égard ils sont un champ d'étude convenable pour l'examen du Dharma ancien. Ni l'un ni l'autre ne citent continûment les sources Taitt.; ils se réfèrent par l'expression « un *brāhmaṇa* » (Āp. I. 12, 1) à une phrase de TĀ., une autre fois (18, 26) à l'AB.; ils font allusion (26, 7) à un *anuvāka* de TS., enfin (II. 3, 16) à des *mantra* de TĀ. 10 dans la version *āndhra*. Le « Vājasaneyaka » y est cité (I. 12, 3) selon l'usage fréquent d'ĀpŚS.

§ 187. Des Vādhūla une Smṛti a été découverte à Mādras (Caland éd. de BauŚS. II, appendice, p. 124). Enfin les Vaikhānasa possèdent un DhS. (Kane Hist. of Dharmas. I p. 105) qui continue et développe la tendance « āśramique » du Gr̥hya et ses habitudes linguistiques, tandis que l'attache avec la VaikhSaṃh. (§ 171) et avec la TS. s'est affaiblie. Il intéresse à peine l'histoire des écoles de déterminer s'il y a une corrélation directe avec l'Auśanasasmṛti (Caland trad. p. 223) et la Manusmṛti (ibid. p. xvi et déjà Th. Bloch Vaikh. p. 18) et en quel sens elle a joué ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Mn. aurait emprunté à Vaikh. d'après Caland; l'inverse Keith BSOS. IV p. 624. Cf. la citation de Vikhanas chez Mn. VI. 21 et Buhler trad. de Mn. p. xxix; la plupart des commentateurs renvoient au VaiSū.

§ 188. Il a dû exister un Kāthakadharmasūtra (cité par Govindarāja, Bühler trad. de Mn. p. XXI n. 1). La fameuse Viṣṇusmṛti paraît en avoir absorbé et remanié le contenu (comme l'avaient déjà vu les commentateurs, ainsi Nandapaṇḍita ad ViSm., passim) : c'est ce qu'a montré jadis Jolly SBBay. 1879 p. 22 trad. de ViSm. p. IX et cf. déjà Bühler IA. V p. 30 ZDMG. XXII p. 321 Digest p. 35 (repris Kane op. c. p. VI). La Smṛti donne en effet, suivant le même ordre, les *mantra* domestiques qui sont cités dans le Kāthakagr̥hya, et non moins de 4 chapitres concordent jusqu'à l'identité. Cependant il y a aussi des discordances (Kane p. 68). Il faut admettre que le KāthDhS. avait repris des éléments déjà traités dans le GS., comme ç'a été le cas dans d'autres écoles. Mais l'hypothèse d'un emprunt pur et simple de ViSm. à KāthGS. (que rajeunit Meyer Rechtsschriften p. 246) avait été écartée avec de bons motifs par Jolly p. 69 : la Smṛti a conservé des leçons meilleures que le Gr̥hya⁽¹⁾. L'emploi des *pratika* n'est pas strict. Le contenu de la Smṛti entière ne laisse pas d'approcher celui des rituels domestiques, et plusieurs citations se retrouvent chez ces derniers.

§ 189. Autour du Mānavadharmasūtra, et singulièrement de son existence même, tout un problème a été soulevé. Comme l'avait pressenti Max Müller ASL. p. 132, la Manusmṛti, alias le Mānavadharmaśāstra, peut être la refonte versifiée de l'ancien DhS. des Mānava, comme la Viṣṇusmṛti l'est du *KāthDhS. L'hypothèse, séduisante, fut défendue avec éclat par Bühler trad. de Mn., intr. (passim)⁽²⁾. Elle se heurte

(1) Au delà de la ViSm., peut-être y a-t-il un prolongement Kaṭha-Viṣṇudharm. (Ahnenc. p. 68 et 79); un autre Kaṭha (ou Kap.?)-Brahmapur. (ibid. p. 112 n. 1)? Les connexions entre les écoles védiques et les Purāṇa demeurent à étudier, en fonction de certains rites typiques.

(2) Sceptiques : Jolly Recht u. Sitte p. 18, SBBay. 1879 p. 82 N. Ch. Sen Gupta Sources of Law p. 51. Opposés : Jayaswal Mn. and Yājñav. p. 46

d'emblée au fait qu'il n'y a aucun contact direct entre MānGS. et Manus, ni plus généralement entre MS. et Manus. Il n'y a chez Mn. aucune citation nettement *maitrāyaṇīya*, et au moins une disparité (Knauer IFA. VI p. 21). D'autre part, on a quelque raison de croire à la présence ancienne d'un MānDhS. (encore que selon Viśvarūpa le *sūtracarāṇa* soit tombé en déshérence) : le VāsDhS. y renverrait-il? Le fait a été contesté, Kane p. 79. Mais n'aurait-on pas un chaînon dans le *śrāddhakalpa* — cette partie du rituel dont les connexions extérieures sont les plus vastes —, lequel comporte des passages identiques chez les Mānava et dans Manus? C'était l'argument majeur de Bühler p. xli, mais il a perdu de sa force par l'étude plus précise de Caland Ahnenc. p. 198.

La démonstration échappe donc. Il demeure une vraisemblance, qu'on hésite à écarter tout à fait.

§ 190. Les Maitrāyaṇīya ont possédé un autre DhS., à savoir le Hārīta, qui offre de notables correspondances avec les *pariśiṣṭa* des Maitr. et avec le MānŚS., Bühler trad. de VāsDhS. p. xx WZKM. VIII p. 28 Jolly 10th CO. II p. 119. Toutefois Caland op. c. p. 90 estime qu'il s'agit d'une école distincte de celle sortant en droite ligne de la MS. : ne serait-ce pas l'ancien DhS. des Vārāha?

Enfin les Vājasaneyin ont dû, eux aussi, tenir un Dharma. C'est celui qui, modernisé, refondu, a abouti à la Yājñavalkya-smṛti, laquelle porte le nom du vieux ritualiste. Le 'rāddha de Yājñavalkya est très voisin de celui de Kātyāyana, Ahnenc. p. 127⁽¹⁾; quelques versets cités dans la YājñSm. sont propres

B. K. Ghosh IHQ. III p. 803. Cf. encore Gampert Suhnezer. p. 14 Winternitz Ind. Lit. III p. 488 Barth OEuvres III p. 196 Kane op. c. p. 79 et 138. Beaman Sources of Mn. p. 5 admet plusieurs sources. Bradke ZDMG. XXXVI p. 441 approuve la thèse. Indécis Whitney PrAOS. 1885 p. xxxi.

⁽¹⁾ Qui est rangé parmi les *pariś.* et attribué aux Mādhy. : il a pu être refabriqué, étant très similaire au Gobhilaśrāddha, Ahnenc. p. 127.

à la VS., certains autres paraphrasent la BĀU. ou le PGS., cf. déjà Stenzler ZDMG. VII p. 527 repris par Jolly, Bühler, Caland, Beaman, Winternitz opp. cc., v. chez Gampert op. c. p. 17 n. 4; Kane op. c. I p. 181 demeure indécis⁽¹⁾. Mais l'hypothèse a des appuis solides, et entre autres le fait que le Śaṅkhalikhita, dont la doctrine est très près du Yājñavalkya (Kane p. 78), était d'obédience Vājasaneyin au témoignage du Tantravā. p. 179 = p. 244 trad. Jhā.

§ 191. Dans le domaine des Upaniṣad, on a rappelé la position des plus importantes, des seules anciennes, la BĀU. en premier (§ 157), ainsi que l'ĪśU. (§ 148) pour le Veda Blanc, la TU. et ses annexes pour les Taittirīya. Ce sont les seuls traités du genre qui aient réussi à s'infiltrer dans le Br., voire dans la Saṃh.

La Maitrāyaṇīya = ou Maitri-Up. (où apparaît un docteur nommé Maitri) forme un cas curieux de fausse attache védique. D'un côté la tradition la donne pour un *kāṇḍa* de la MS., variable entre le second et le cinquième (§ 145); quelques traits phoniques des Maitrāyaṇīya s'y laissent retracer, parfois même plus fidèlement que dans les Sūtra. D'autre part, hormis l'attaque, qui est « rituelle » et peut prolonger un Br., l'ensemble de l'œuvre n'a rien qui évoque les préoccupations yajurvédiques⁽²⁾. On voit, par l'éventuel parallèle de la Manusm., la souplesse des textes *maitrāyaṇīya* à s'adapter

⁽¹⁾ Sceptiques : Jayaswal op. c. p. 58 Bradke l. c. p. 424 qui propose une connexion Yājñ.-Kāthaka. Nouvelle argumentation Jolly J. Ind. Hist. 1934 p. 21. — Un « Smṛtisūtra » des Kātyāyaṇīya est cité dans l'Upagrantha du SV., Caland éd. de l'ĀrṣKalpa p. 119. — Faut-il (avec ASL. p. 121) tirer d'un passage corrompu du Pratiñāpariś. (Weber éd. p. 103) l'existence de 15 DhS. des Vāj.? N'est-ce pas la simple « reconduite » des 15 écoles?

⁽²⁾ Il y a une allusion rituelle vague II. 6; quelques concordances avec la KāthU.; avec Mn. aussi, selon Bühler trad. de Mn. p. XLIV, qui toutefois constate lui-même la fragilité de ce lien.

sans rien garder d'ancien. L'Up. existe en deux recensions.

La Kaṭha= ou Kaṭhaka-Up. est un peu mieux reliée au passé. Parmi les huit *kāthakāni* versés dans l'enseignement du TB. (§ 133) figurait la Nāciketaciti, qui était au point de départ d'une légende dont le TB. entreprend gauchement la narration, Deussen Sechzig Up. p. 262. Ce sera le cadre même de l'affabulation de KU., en dehors de quoi d'ailleurs rien de proprement « védique » ne transparaît.

Enfin la Śvetāśvatara-Up. (ou Mantra-Up.) appartient aussi au YV. Noir. Les formules sont sous l'aspect yajurvédique (notamment au début du 2); cf. la résolution *-uv- -iy-* dans *suvargiyāya* II. 2c qui rappelle l'usage Taitt. On ne peut rien dire de plus précis sur ce texte lâchement versifié, qui s'écarte plus encore que les précédents de la norme ancienne.

§ 192. Les autres Upaniṣad que la tradition associe au YV., à savoir (les précédentes étant comptées dans le total) les 32 du YV. Noir et les 19 du YV. Blanc selon la liste de la Muktikā-Up. n'ont qu'un très petit nombre d'attaches. Le nom de la Jābāla (qui fait partie du groupe connu de Śaṅkara) rappelle celui d'une école perdue des Vāj., et de fait on y voit figurer Yājñavalkya et Janaka, peut-être simplement par souvenir de la BĀU. La Paiṅgala met aussi des paraboles dans la bouche de Yājñavalkya, et la Śāṭyāyanī peut se réclamer du Sūtra du même nom (§ 172). Dans la série du YV. Noir, l'ambiance est atharvanique, et les développements sur le Yoga prédominent; mais la fin du Kaivalya recommande l'étude de la VS. 16 et le nom de Vārāha évoque un patronymique d'école. La Tāpanīya (non citée Mukt.) se relie aussi par son nom au YV. (§ 124), et par l'intervention de Yājñavalkya.

§ 193. L'examen des Śikṣā (cf. S. Varma Critical Observ. p. 30 et suiv. Kielhorn IA. V p. 141; 193) donne des faits un

peu plus précis, comme on l'attend d'opuscules consacrés à la phonétique. Nombreuses sont celles que la tradition alloue au YV., et, en ce qui concerne le YV. Noir, toutes (sauf la Cārāyaṇīya qui se réfère à la KS.; non à la « Kauṣītakisamh. » comme dit Varma p. 36) prétendent relever des Taittirīya. Ceci confirme la popularité de cette grande section. Plusieurs d'entre elles portent des noms connus ailleurs. Il faut mettre hors de pair la Vyāsa (§ 134), véritable complément du TPr. dont elle reprend la matière sous forme versifiée, et en se référant aux trois grands recueils Taitt. La Bhāradvāja, qui traite de mots particuliers de la Samh., suppose ces trois mêmes recueils (Sieg éd. p. 11; autre éd. plus complète V. R. Ramachandra Dikshitar-P. S. Sundaram Ayyar, 1938, préf. p. 11). La Sarvasammata dépend aussi du TPr. Franke éd. p. x, du moins en l'une des versions attestées. L'Āraṇya traite de l'euphonie et de l'accent du TĀ. (Cat. India Off. n° 4941 sq.); de même la Yohi (ibid. n° 4953), la Siddhānta (même n°). Peut-être est-ce pour le YV. et nommément pour la TS. qu'a été constitué le type de Śikṣā appelées *sāṃhitikā*. Mais telles autres ne concernent la *śākhā* qu'incidemment, ainsi la Kauhaḷīya qui s'inspire vaguement de TPr. et cite un passage du Kāṇḍānukr. (éd. Raghu Vira J. Ved. St. II n° 1), ou bien la Vāsiṣṭha dont un passage imite TPr. (Lüders Vyāsaś. p. 17). D'autres enfin ont un caractère très général, comme l'Āpīśali (J. Ved. St. I n° 2) ou la Śambhu.

La série dépendant du YV. Blanc est assez fidèle à la tradition : la Yājñavalkya cite le VPr. et fait état d'une règle valable pour les Mādhy.; la Vāsiṣṭhī résume la Sarvānukramaṇī, comme la Varṇaratnadīpikā résume le VPr.; la Kātyāyanī traite des accents d'après VPr.; la Keśavī, des changements phoniques propres aux Mādhy. (d'après le Pratijñās.); la Pārāśarī emprunte ses exemples à la VS.; la Māṇḍavī donne des listes de mots, ainsi que l'Amoghānandinī et la Mādhyam-

dinī. L'ensemble est considéré comme une suite d'appendices (*pariś.*) aux Prātisākhya.

§ 194. Toutes les Samhitā du YV. laissent présumer le Madhyadeśa pour centre d'activité, Keith trad. de TS. p. xciii JRAS. 1908 p. 387, 1910 p. 521 Schroeder éd. de MS. I p. xx. Toutes mettent en évidence les Kurupañcāla (ainsi dans la formule d'intronisation, du Rājasūya). C'a été d'ailleurs la zone très large où s'est opéré le brassage des « quatre Veda » avant la dispersion des écoles. Peut-être le YV. Blanc se situait-il d'abord un peu plus loin vers l'est (cf. déjà Weber ISt. I p. 189 V p. 50) : on le déduit, un peu hardiment, du rôle que joue Janaka le roi du Videha dans les derniers livres de ŚB., Eggeling trad. de ŚB. I p. xli, alors que les livres de Śāṇḍilya (plus proches du YV. Noir?) ne mentionnent que des peuplades du nord-ouest (HIL. p. 132 H. C. Chakladar 6th OC. p. 507 Thieme Pāṇ. and the Veda p. 75).

La situation ultérieure des diverses écoles, aux quatre points de l'Inde, oblige à croire à une dispersion dont le détail nous échappe d'ailleurs entièrement.

C'est ainsi que le témoignage épigraphique (§ 198) et les trouvailles mêmes des mss invitent à placer les Maitrāyaṇīya au Gujrāt d'abord, puis au sud jusqu'à Nāsik, à l'est jusqu'à Badgāon, Schroeder éd. de MS. I p. xxii. Aujourd'hui encore (Bühler trad. de Mn. p. xlv n. 3 J. Wilson Ind. Caste II p. 49) les Mānava subsistent au Gujrāt, au Khāṇḍeś, à Nāsik, outre quelques colonies en Inde centrale (Bühler trad. d'ĀpDhS. p. xxxv). Le Mahārṇava cité par Mahidāsa (Siegling Rez. des CarVy. p. 37) dit que « l'école Maitr. se trouve des monts Mayūra au Gujrāt, s'étant répandue en partant du nord-ouest » ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Les brāhmanes Moḍha en ont été les principaux porteurs, Knauer éd. de MGS. p. xx : or on les rencontre du Gujrāt à Benarès.

Pour les Kāṭha, la diffusion a pu se faire vers le nord-ouest. On a rattaché depuis longtemps le nom aux *Καθαῖοι* des historiens grecs (cf. aussi les *Καμβισθόλοι*, sur l'Irāvati = Rāvi), HIL. p. 88 n. Jolly introd. à ViSm. p. xv. La plupart des mss du Kāṭhaka viennent du nord-ouest, jusques et y compris le Kāśmīr, et d'après Bühler Det. Report p. 19 et passim les brāhmanes dits Sārasvata font les rites domestiques selon les *sūtra* des «Cārāyaṇīyakāṭha» : le nom de Sārasvata rappellerait leur premier habitat. Cf. Schroeder op. c. p. xxv.

§ 195. Le nom de Mādhyamdina a été rapproché par Weber des *Μαδυανδῖνοι* de Mégasthène, sis sur l'*Ἀνδώρατις* (Andhomati? donnée comme affluent du Gange sous la Yamunā), HIL. p. 106. Le Pratiññāpariś. (Weber éd. du Pratiññās. p. 104) ne connaît pour l'ensemble des Vājasaneyin que la vieille situation du Madhyadeśa⁽¹⁾. Et l'extrême dispersion des adeptes aujourd'hui dans l'Inde du nord et du centre (Gujrāt, Rājputānā, Panjāb, C. I., plus isolément à l'est) n'enseigne rien : tout ce qu'on peut dire est que les traditions les concernant sont muettes quant au Dekkan⁽²⁾.

C'est l'Inde méridionale, au contraire, qui est au premier plan avec plusieurs — et peut-être avec tous les *sūtra* des Taittirīya. Non qu'aucun de ces textes fasse la moindre allusion à cet habitat, mais on a quelques indices extérieurs, sans parler du lieu même des trouvailles de mss⁽³⁾. Ainsi le Mahārṇava enseigne qu'Āp. est établi au sud de la Narmadā,

⁽¹⁾ D'après le Mahārṇava, l'école Mādhy. couvrirait les Aṅga, Vaṅga, Kānīna (?) et Gurjara, tandis que les Kāṇva seraient présents «partout».

⁽²⁾ Les Kāṇva cependant semblent avoir mordu sur les secteurs dekkanaïs, du moins à leur lisière nord; on en signale (J. Wilson op. c. II p. 24; 53 et 57; 153; 228) au Mahārāṣṭra, en pays Āndhra, à Kanyākubja, à Utkala; enfin (Census 1931 Beng. I p. 462) au Bengale. les brāhmanes dits Parāśara.

⁽³⁾ Les mss du sud sont les plus authentiques, Winternitz éd. de MP. p. xv.

et aussi que «le YV. de Tittiri et l'école Āp.» sont situés en pays Āndhra et autres secteurs du sud et du sud-est, jusqu'aux bouches de la Godāvārī. Bühler trad. d'ĀpDhS. p. xxxiv précise que c'est bien la situation actuelle des Āpastambin et qu'on n'en trouve pas au nord de la Narmadā, sauf dans les grands lieux de pèlerinage où ils ont immigré à date récente.

Les Hairaṇyakeśa sont établis d'après le Mahārṇava entre les monts Sahya (Koṇkaṇ) et la mer du sud-ouest, cf. Bühler l. c. p. xxv éd. d'ĀpDhS. p. xi Jolly Recht u. Sitte p. 3 Kane Hist of Dharmaś. I p. 44.

§ 196. Pour Bauddhāyana également, Bühler (trad. de BauDhS. p. xli) a revendiqué une origine méridionale, et Caland Über d. rit. Sū. p. 11 apporte à l'appui quelques faits, mais si cette situation semble être acquise depuis longtemps (Kane op. c. p. 27 met ceci en doute, toutefois), il n'est pas sûr qu'il en ait été de même dans l'antiquité (Kane JBoBAS. 1917 p. 620). Pour le Dharmas., qui n'engage pas nécessairement l'école tout entière, le traitement spécial des usages du sud (I. 1, 2) et notamment l'indication sur le voyage par mer sont assez probants (Gampert Sühnezer. p. 162).

Au sujet des Bhāradvāja, les indices sont décidément faibles, mais l'habitat sud reste vraisemblable (Salomons éd. p. x). Vraisemblable aussi pour les Vādhūla, que Mahādeva ad HirśŚ. (introd.) fixe au Kerala, d'où proviennent en effet les mss, Caland AO. I p. 3 IV p. 1 Med. Amst. LXI A n° 8 p. 2. Enfin la tradition donne le Malabar pour les Vaikhānasa, et l'auteur du Smārtasūtra semble avoir été un tamoul, Caland Med. Amst. l. c. et LXV A n° 7 p. 12 trad. p. xiv. Mais l'école est nombreuse dans plusieurs districts du sud, cf. P. Iyengar cité Caland trad. du VaiśŚ. p. xxxi ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Rien de tout cela n'empêche que les Taitt. aient séjourné au Madhya-

§ 197. L'épigraphie donne quelques indications utiles sur la position, et indirectement sur la notoriété des écoles. Un très petit nombre d'entre elles sont mentionnées⁽¹⁾. Ainsi le nom de Bhāradvāja figure dans les South Ind. Inscr. II p. 519 (dyn. Pallava, Tanjore, 7^e s.; 4 donataires); les autres mentions se rapportent au *gotra* du même nom. Hiranyakeśin figure aussi à Tanjore (ibid.; 5 donataires), et cf. IA. V p. 155; dans le district de Tinnevely, 17^e s. (El. III p. 256 et suiv.; 2 donataires); dans le Koṅkaṇ nord, sous les Cālukya occidentaux, prob. 7^e s. (El. XIV p. 151) et sous les Cālukya orientaux, Vijayāditya II, 8^e s. (SII. I p. 31; 6 donataires); enfin sous les rois de Koṅgu, 6^e s. (IA. V p. 136). Le nom de Vaikhānasa figure El. XXI p. 238 (dyn. Coḷa, 11^e s.), mais il doit s'agir là d'une communauté non védique.

Les Āpastambin ont dans l'épigraphie la même popularité que dans le védisme; toutes les mentions se réfèrent au sud, la limitation géographique (de même que pour la mention générique «*taittirīya*») comportant les points extrêmes de Palanpur à l'ouest (El. VI p. 245), de Ganjām à l'est (III p. 45).

Après Āpastamba, le nom le plus répandu est celui de Baudhāyana : on le trouve aussi au sud, à Tinnevely (El. III p. 257, 17^e s.; XVI p. 289, 16^e s.; 7 donataires); dans l'Arcot nord, 15^e s. (XIV p. 314 et suiv.; 6 donataires); dans la région d'Anantapur, royaume de Vijayanagar, 16^e s. (XIX

deśa avant leur scission, sinon comment expliquer les concordances du rituel dans les diverses *śākhā*? Caland GGA. 1898 p. 956, a indiqué qu'il ressort de MP. II. 11, 13 qu'à l'époque de la rédaction du texte Hir. était sur le Gange, Bhār. sur la Yamunā, Āp. en quelque autre point indéterminé.

⁽¹⁾ Nous laissons de côté la mention, relativement fréquente, des Taittirīya, qui implique peut-être, quand il n'y a pas d'autre précision, l'appartenance *āpastambin*. On sait qu'en littérature Bhavabhūti (prologues de MhVira et Mālmādh.) se réclame de la Taitt. *śākhā*. Les Tittiriya, dans le canon pāli (DN. XIII 10), représentent les brāhmanes du YV.

p. 132) et 15° s. (VIII p. 316 et suiv.; 6 donataires). C'est peut-être aussi Baudhāyana que vise la désignation de Pravacana-sūtra (cf. § 156) qu'on a EI. III p. 146 (Kāñcīpura, 8° s.); SII. II p. 373, dyn. Nandivarman; SII. II p. 519, dyn. Pallava à Tanjore, 7° s., 27 donataires (et cf. IA. VIII p. 276 et suiv.). Mais l'oubli des traditions se mesure au fait que 4 fois sur 6 le nom de Baudh. est associé à la mention «*gc*».

§ 198. Les autres domaines du Veda Noir sont plus mal représentés. Les Kāṭha sont cités pour la région de Baghelkhand, 5° s. (CII. III p. 103), pour Khāṇḍeś, 8° s. (EI. VIII p. 183) et pour le Mālva, dyn. Paramāra, 12° s. (EI. IX p. 116). La branche Caraka, qui n'est probablement qu'un autre nom de la précédente (§ 135), est représentée par le terme *cārakya* ou *cāraka* qui s'applique à deux donataires du district de Sylhet, Bengale oriental, 7° s. (EI. XIX p. 123). La localisation est imprévue, mais il doit s'agir d'une immigration de brâhmanes venus de loin (p. 116), qui a entraîné un brassage de diverses écoles, y compris les Taittirīya (p. 124)⁽¹⁾.

Enfin des Maitrāyaṇīya sont signalés en très petit nombre, dans le district de Sambalpur, 8° s. (EI. XXII p. 137); dans le Kāṭhiyāvār, 6° s. (XI p. 18); dans la région d'Aḥmadnagar, 10° s. (II p. 219). Enfin le *mahārāja* Mātrviṣṇu est appelé connaisseur de la *maitrāyaṇī śākhā* dans une inscription des Gupta, à Eraṇ, 5° s. (CII. III p. 89 et 159)⁽²⁾.

§ 199. Quant au YV. Blanc, les Vājasaneyin en général,

⁽¹⁾ Des Caraka figurent dans une inscription des *ksatrapa* de Nāsik (EI. VIII p. 78) : mais ce sont certainement des ascètes brâhmaniques (connus par d'autres sources), non les membres d'une *śākhā*, cf. Senart ad loc. p. 79.

⁽²⁾ En littérature, l'école est citée dans le Harṣacar. p. 261 = trad. Cowell-Thomas p. 233.

les Mādhyam̐dina en particulier, sont répandus à travers toute l'Inde du nord. Les Kāṇva, que les inscriptions appellent volontiers Vājikaṇva, pénètrent même, à basse époque, dans les districts du sud-est, ainsi sur la Godāvarī, 14° s. (EI. IV p. 324), de Vizagapatam, 13° s. (V p. 111). Le reste s'échelonne du Kāṭhiyāvār au Kaliṅga et à Dacca (CII. III p. 166 EI. IV p. 200 VI p. 139 et 142 XII p. 41 XIX p. 136)

Le Kātyāyanasūtra est spécialement cité pour le Karṇāṭaka, 16° s. (EI. XIII p. 230) et le Tinnevely, même époque (XVI p. 291; 2 donataires). Il y a une allusion isolée au Śatapatha dans une inscription du sud, 14° s. (EI. V p. 62).

L'inscription précitée de Tanjore (SII. II p. 519) fournit quelques noms inédits, en partie fautifs? Ce sont vāseṇi (lire vājasaneyi?), pavirīya, kālarca, āgniveśya (cf. § 124) : le Kalpa de cette dernière école est cité SII. III p. 458, inscr. de Sinnamanur, et l'éditeur a tort de chercher là le texte médical du même nom ⁽¹⁾.

§ 200. Malgré l'insuffisance de nos connaissances sur les écoles, presque tous les noms attestés se laissent localiser dans l'un ou l'autre des quatre Veda. Les *śākhā* considérées comme d'appartenance incertaine chez Datta p. 233 sont déduites en grande partie du commentaire de Māhiṣeya sur le TPr., et ont chance (si ce sont bien des noms d'école) de dépendre du YV. (cf. § 123 n.).

D'autres sont donnés par le Mahābhāṣya VI. 4, 144 (cf. Ist. XIII p. 435), Taitila, Śaikhaṇḍa, Saukarasādma, etc.,

(1) Outre Caraka, la tradition médicale a plusieurs noms d'anciens maîtres communs avec ceux de fondateurs de *śākhā* védiques : dont, précisément, Agniveśa. Il en est de même, d'ailleurs, pour le Dharma et pour d'autres disciplines. Toutes ces généalogies légendaires ont entre elles de nombreux points de convergence.

ou déjà par Pāṇini, passim : mais rien n'invite à croire que Karmanda, auteur de *bhikṣusūtra*, ou Kṛśāśva, auteur de *ṇaṭa-sūtra*, soient des *śākhākṛt*. Le Kalpa de Kāśyapa mentionné dans la Kāśikā se recommande, en revanche, d'un Dharma-sūtra du même nom, connu par des citations (Kane Hist. of Dharmaś. I p. 117 Jolly Recht u. Sitte p. 11), mais dont on ne voit à quel groupe le relier⁽¹⁾.

Quant à la tradition Ekāyana (soi-disant du YV.), dont le viṣṇuisme des Āgama fait état (cf. Datta p. 236 Krishnaswami Aiyangar éd. de la Paramasamhitā Introd. p. 23 et 30), c'est, semble-t-il, la fiction d'une secte désireuse de montrer son contact avec le védisme : le point de départ est une expression connue par la ChU. (VII. 1, 4 et passim), artificiellement connectée à la formule *nānyāḥ pānīhā vidyaté 'yanāya* dans la version yajurvédique du Puruṣasūkta.

§ 201. Le témoignage des Purāṇa n'est pas en rapport avec la complexité des faits. Voici le texte du Viṣṇupur. relatif au YV. (III. 5, 1) : « De l'arbre du Yajurveda il y eut vingt-sept branches, faites par Vaiśampāyana, élève de Vyāsa. Celui-ci les donna à ses disciples, qui les reçurent dans l'ordre. Parmi eux était Yājñavalkya⁽²⁾ . . . (Ses condisciples

(1) Le « nom de Veda » Mauhula (Śābara ad I. 1, 27, trad. Jhā p. 48) n'est pas confirmé par l'éd. de l'ĀnSS. Sur Āśmaratha, v. ci-dessus § 30; sur Krauḍa et Kāṅkata, § 162; sur Trikharva, § 77. Aucun crédit n'est à faire aux noms que mentionne Oppert Cat. Madras (index). En revanche, il se peut que certains termes de *gaṇa* recèlent des dénominations authentiques, mais ils ne sont pas utilisables.

(2) On nous raconte ici assez longuement comment Yājñavalkya, refusant d'obéir à son maître, fut enjoint par celui-ci d'avoir à « rendre » les *yajus* qu'il avait appris; Y^o les expectore et s'en va, tandis que ses condisciples, mués en *tittiri* (perdrix), ravalent le texte ainsi dégorgé. Dans les Jātaka il est question d'un *tittiri* qu'en raison de son savoir on appelle Tittiriyapandita (III. 537); d'un autre qu'on honore comme un maître et vis-à-vis de qui on adopte le Tittiriyabrahmacariya (I. 217, cf. Lamotte Museon LIX p. 641).

sont appelés de ce fait) les Taïttirīya; ou bien aussi les officiants Caraka, d'(un mot signifiant) accomplissement, car ils avaient été enjoins par leur maître d'accomplir le vœu (pour expier) le meurtre d'un brâhmane. Yājñavalkya alors rendit hommage au Soleil dans son désir de (recouvrer) les *yajus*. . . Le Soleil, prenant la forme d'un cheval (*vājīn*), lui dit de choisir la faveur qu'il souhaiterait. Lors Yājñavalkya : « Donne-moi, dit-il, les *yajus* qui ne sont pas en possession de mon maître ». Le Soleil lui donna les *yajus* appelés *ayātayāma* (ceux qui n'ont pas fait leur course = nouveaux, inédits), et les prêtres qui étudièrent ces *yajus* furent appelés des Vājīn. Quinze branches de Vājīn (naquirent ainsi), mis en branle par Yājñavalkya, à savoir les Kāṇva et celles qui suivent ».

De son côté le BhāgPur. XII. 6, 74 rappelle brièvement que les élèves de Vaiśampāyana s'appelaient des Carakādhvaryu et leurs écoles les Taïttirīya. Que l'un d'eux, Yājñavalkya, fut expulsé et qu'il fonda avec cent *yajus ayātayāma* (comm. : *aparimita*) quinze branches, à savoir les Vājasanyasta (corruption de Vājasaneyā), les Kāṇva, les Mādhyamdina. Ces citations sont reprises par Rāmakaṣṇa cité Simon p. 63 et suiv.

§ 202. Le Vāyupur. LXI. 5 est plus précis : « Vaiśampāyana répartit le Yajurveda, il promulgua 86 Samhitā de *yajus*. Il y eut trois groupes, ceux du nord, ceux du Madhyadeśa, ceux de l'est, dont les chefs furent Śyāmāyani pour le nord, Āruṇi pour le centre, Ālambī pour l'est. On les appelle les Caraka. . . Yājñavalkya eut pour disciples : Kaṇva, Vaidheya, Śālin, Madhyamdina, Śāpeyin, Vidigdha, Uddala, Tāmraṇa, Vātsya, Gālava, Śaīśirin, Aṭavin, Parṇin, Virāṇin, Parāṇa, soit quinze et (pour l'ensemble du YV.) cent un ». Comme d'ordinaire, le Brahmāṇḍapur. II. 35, 8 suit le Vāyu, avec les noms propres suivants : Āsuri (au lieu d'Āruṇi), puis : Kaṇva,

Baudheya, Madhyam̐dina, Sāpatya, Vaidheya, Addha (?) ⁽¹⁾, Baudhaka, Tāpanīya, Vatsa, Jābāla, Kevala, Āvaṭin, Puṇḍra, Vaiṇeya, Parāśara : donc en partie plus corrects que dans le Vāyu.

Le Kūrmapur. I. 52, 19 se borne au chiffre (arrondi) de cent écoles. L'Agni CL. 27 donne d'abord 27 branches (comme le Viṣṇu), ajoutant que celles-là ont été « faites par Vaiśampāyana, (tandis que d'autres, à savoir) les Kāṇva, les Vājasaneya, etc., sont connues comme étant dues à Yājñavalkya et autres ». Mais plus loin (CCLXXI. 4) il parle de 86 écoles, parmi lesquelles il cite Kāṇva, Mādhyam̐dina, Kaṭhī, Mādhyakaṭhī, Maitrāyaṇīya, Taittirīya, Vaiśampāyanika.

§ 203. Malgré les confusions de détail, les faits, chiffres et noms, sont en accord général avec les indices tirés des sources « védiques ». Même la division géographique du Vāyu-Brahmāṇḍ. se retrouve en gros dans la Kāśikā (§ 123 init.). La simplicité de l'exposé garantit contre toute erreur grave, mais en revanche elle ne rend pas justice à l'extrême articulation des faits. Il demeure, du moins dans le Viṣṇu et le Vāyu, la réalité même de la fondation du YV. Blanc, avec le caractère nouveau de cette tradition, son inspiration réformatrice et pour ainsi dire l'élément de « révolte » qu'elle implique ; visiblement on cherche à expliquer les noms (Taittirīya, Caraka, Vājin) par des motifs insérés dans la légende centrale. C'est le point de vue du YV. Blanc qu'exposent ces textes, quand bien même ils ne se donnent pas explicitement pour tenants de ce Veda ⁽²⁾.

(1) La forme peut s'appuyer sur Addha (Simon p. 21).

(2) Le nom de Vaiśampāyana n'est attesté en védique que dans TĀ. et dans quelques GS., de manière toute incidente. Le MbBhār., tout en le dissociant de YV., connaît encore ce personnage dans le rôle d'élève de Vyāsa.

6. REMARQUES GÉNÉRALES ET CONCLUSIONS.

§ 204. Le problème de la *śākhā* est au centre des problèmes védiques, et il est clair que si l'on réussissait à établir sur des bases solides la description et la filiation des écoles, on saurait du même coup comment s'est développé l'ensemble du védisme. Espérer atteindre ce but, d'ailleurs, est vain : ce qui nous reste de la littérature, si vaste soit-il, ne permet pas de saisir la totalité des faits. Raisonner avec ces noms vides qu'en longues énumérations, à peine articulées, donnent des textes plus ou moins sûrs et de date relativement récente, c'est restaurer une histoire fictive⁽¹⁾. Et ignorer la tradition, ne gardant comme acquis que ce qui subsiste en fait, c'est se condamner à une autre forme de fiction.

C'est là un premier ordre de difficultés. Un autre est que la plupart des textes ont été ouverts aux additions, aux remaniements⁽²⁾; que les corruptions n'ont épargné pour ainsi dire aucun d'entre eux. La constance de la tradition védique est un mythe; elle vaut tout au plus pour les quelques *Samhitā*

Il relate d'autre part que des *yajus* ont été donnés par le Soleil (V. 108, 1 XII. 319, 2) et que ces *yajus* sont au nombre de 15 : confusion manifeste avec le nombre même des *śākhā* des *Vājasaneyin*.

(1) Ces listes contiennent certainement des doublets, des variantes élevées au rang d'une leçon authentique, des noms de maîtres (ou autres) mués en noms d'école (cf. un cas cité § 123 n.). Le témoignage de l'épigraphie remet les choses à leur juste place, et on ne peut se défendre de l'impression que les écoles dont nous avons conservé les textes sont aussi les seules qui étaient vraiment vivantes. Le *Ganaratnamahodadhi ad Pān.* IV. 3, 106 (p. 344) atteste que les noms d'école ne sont pas (tous) usités; *Haradatta ad ĀpDhS.* (cité ASL. p. 105) parle des écoles perdues (*utsanna*).

(2) C'est ce qu'exprimait fort bien Burnell éd. de SVB. p. xv : « We have often only the later recasts of old works, or we have several of these, though but fragments of the works they are based on ».

munies d'un *padapāṭha* et préservées par une récitation continue et multiforme⁽¹⁾. Les *mantra*, pour se présenter dans l'état où ils sont, avec leurs innombrables variations, supposent une longue préhistoire au cours de laquelle ils ont subi toutes sortes de vicissitudes avant de se fixer dans les recueils. Quoi d'étonnant dans ces conditions si l'on constate avec Barth (§ 24) que pas un texte rituel ne coïncide exactement avec sa *Samhitā*? Il est illusoire, pour rendre compte de ces déviations, d'alléguer chaque fois un *śākhāntara* (cf. *ibid.* et *passim*) : ce qu'on prend pour un fait d'école, pour une recension ou une version, c'est plus d'une fois la sanction donnée à des variantes inorganiques, nées par le hasard des transmissions orales.

§ 205. Il y a quelque illusion aussi dans l'ordonnance de la littérature en quatre Veda, pourvus chacun d'un appareil de textes qui se répondent les uns aux autres à travers les quatre domaines, et qui se font suite, en une série d'étapes régulières (§ 29). Si nous prenons les exigences du culte connu, tel que l'ensemble des phénomènes religieux permet de l'atteindre, nous voyons que seul le Yajurveda y satisfait pleinement; que seules ses *Samhitā*, avec leur séquence liturgique, leurs morceaux de «*brāhmaṇa*» annexés aux phases principales du cérémonial, leur Kalpa bien ordonné, forment un tout cohérent, où chaque partie (sinon en tant que texte rédigé, mais du moins quant à sa substance) s'est organisée en liaison systématique avec les autres. Des détails significatifs, l'invention des *paribhāṣā*, l'instauration du *Śulva* (§ 163), soulignent qu'on est bien au cœur du système.

(1) Pour rappeler deux exemples typiques, on aperçoit maintenant par le Kapiṣṭhala les insuffisances de la KS. (éd. Raghu Vira, introd. p. 25); par le nouvel Apr. (éd. Surya Kanta, introd. p. 45), celles de l'AS.

L'Atharvaveda est décidément à l'écart, et l'on n'échappe pas à l'impression que son Brāhmaṇa et son Sūtra ont été constitués à l'imitation de ce qui se faisait dans les autres secteurs du védisme (§ 59 ; 62). Mais la littérature ancillaire du Rg- et celle du Sāma-veda, elles aussi, ont été probablement fixées en fonction du Yajurveda. Si la Rksamhitā, par sa nature et sa forme même, est extérieure au culte, les traités qui en dépendent, sommaires en regard de l'immense territoire couvert par la Saṃhitā, esquissent une doctrine du *hotṛ* qui marque le souci de ne plus se contenter des éléments *hautra* du YV., d'élaborer ce côté de la « partition » commune, d'affirmer l'importance nouvelle du « récitateur ». La Sāma-saṃhitā est, pour une part, aménagée comme les Saṃhitā du YV., mais le texte en est presque en totalité tiré de la RS. et, à l'intérieur des vastes organisations yajurvédiques, le rôle des *chandoga* est comparativement subordonné. Les traités du SV. intéressent la technique du *sāman*; ils n'ont que peu affaire avec cette unité primordiale que représente une *sākhā*.

Bref, nous ne sommes pas loin de penser que les éléments *brāhmaṇa* des Saṃh. du YV. ont été les premiers à se laisser codifier autour des groupes formulaires issus de l'activité rituelle; que le Kalpa solennel du YV. a été, lui aussi, le premier à trouver son expression définitive; que la norme du YV., son aspect littéraire, le sentiment d'école qui y prévaut, la controverse qui y circule, tout cela a pris forme d'abord et s'est imposé de proche en proche aux domaines voisins; que c'est par le YV. qu'on peut espérer comprendre la formation même du védisme (cf. déjà ci-dessus § 6).

§ 206. Dès lors, le tableau qu'on s'est plu à tracer depuis Max Müller (même si on le dégage des corollaires chronologiques) — cette période des Saṃhitā où se préparait la com-

pilation des prières et des formules; celle des Brāhmaṇa où l'on commentait les mythes en fonction des actes; celle du Kalpa où s'instaurait une description systématique; celle enfin, aux contours si mal définis, où d'une part les enseignements se dispersaient en cent traités didactiques, où d'autre part le monument était censé s'achever par l'Upaniṣad issue des spéculations d'Aranyaka — tout cet échelonnement ne laisse pas d'être à quelque égard un trompe-l'œil.

Sans doute, il y a une évolution linguistique de l'une à l'autre de ces « périodes », et il se comprend qu'on ait cherché à les étaler dans la durée. Mais ce critère est spécieux. Il y a plus d'archaïsme que d'antiquité véritable dans les survivances, plus de faits dialectaux ou individuels que de faits « modernes » dans les nouveautés ⁽¹⁾. On constate des habitudes différentes, dues aux besoins différents : un formulaire s'entourant de symboles abscons, à tendance nettement archaïsante, une prose emphatique — celle de la spéculation —, une prose réaliste, objective — celle de la description des rites —. Mais comment distinguer entre l'inspiration authentique et l'imitation ? Et en quoi l'étagement chronologique des Br., par exemple, tel qu'on peut l'obtenir par des indices de langue, éclaire-t-il vraiment la genèse de ces textes ? Ce qui a été rédigé plus tard, ou selon une phraséologie plus « récente », a pu être conçu plus tôt, agir antérieurement à tel autre texte jugé plus ancien.

C'est cette action mutuelle des textes, cette interdépendance si fréquente qui nous oblige à laisser jointes, partiellement contiguës, des tranches entières du védisme que les

(1) On voit archaïsme et innovation s'équilibrer dans des versions parentes, dont on croit savoir, par ailleurs, que l'une est inférieure à l'autre, ainsi ŚBM./ŚBK. § 161. En tout cas, le style, le formulaire sont plus décisifs que les faits de grammaire, comme le montre la comparaison de VSM./VSK § 150.

considérations linguistiques inviteraient à séparer largement dans le temps ou dans l'espace⁽¹⁾.

§ 207. On vient de rappeler qu'il n'y a pas de commune mesure entre les quatre types de Samhitā représentant les quatre Veda. La catégorie du Brāhmaṇa se confond avec la Samhitā à l'intérieur du YV. où les formules et la glose sont juxtaposées partiellement (§ 127), où peut-être même les premières ont été élaborées en fonction de la seconde (§ 131). Cette catégorie⁽²⁾ persévère loin à l'intérieur de la « période des Sūtra » : certains Sūtra sont en forme de *brāhmaṇa* (§ 164; 170) et la tradition reconnaît le type dit *brāhmaṇarūpa* (§ 34; 148). Tel de ces Sūtra contient un de ces *anubrāhmaṇa* (§ 170) qui, dans le domaine du SV. (où les dénominations d'ouvrage n'ont pas le même sens qu'ailleurs) désignent certains textes que dans les autres Veda on compterait pour de simples *pariśiṣṭa* (§ 96)⁽³⁾.

Le Kalpa embrasse, lui aussi, des éléments divers. Si les Sūtra solennels parachèvent le « haut culte » en s'agrégeant à la Samhitā⁽⁴⁾, les Sūtra domestiques, étrangers à cette grande

(1) Il faudrait rappeler ici les influences d'une école sur l'autre, allant jusqu'à l'emprunt (cf. § 11 et passim). Un fait remarquable est que l'attitude d'un Br. vis-à-vis d'une Samhitā peut se retrouver dans un Br. voisin; ou que par exemple l'écart, puis le rapprochement de VSK. par rapport à VSM. se reflète dans le traitement de SBK. par rapport à SBM., cf. § 149; 159.

(2) Qui est en elle-même hétérogène : il n'y a rien de commun entre PB. qui suit pas à pas une Samh., et TB. qui reprend ou continue la TS.

(3) Il a même été amorcé des *Grhyabrāhmaṇa (§ 34 n.; 110; 178) comme on a des Grhyasamhitā; quant aux Śrautasamhitā, dont le genre s'est développé tardivement (§ 171), leur présence indique qu'on rompt tacitement avec la Samh. première et que, pour des raisons pratiques, on recompose un recueil d'école. Le Vaitāna a été compilé en liaison avec l'AS. XX (§ 60) sur une portion non *apauruṣeya* de la śruti, v. § 79 n.

(4) Ici une nouvelle différence : certains Sūtra se relient directement à la Samh., type Baudh.-TS.; d'autres passent à travers le Br., type SS.-PB.-DŚS.

tradition, forment des sortes de corpus indépendants, que rattachent au Śrauta des liens de nature diverse, tantôt serrés, tantôt lâches ou secondaires. Plusieurs d'entre eux, et d'abord ceux du YV. Noir, ont constitué de petites Saṃhitā d'école, à usage « domestique »⁽¹⁾. La connexion est moins stricte encore avec les genres qui suivent : les Dharmasūtra (cf. § 10), qui n'ont plus de recueil formulaire derrière eux ; les Upaniṣad qui pourtant dans le principe, faisant partie intégrante de la *śruti*, devaient dériver de la Saṃhitā ou du Br.-Ār. (suivant leur forme versifiée ou prosaïque)⁽²⁾ ; une bonne partie de la littérature mineure (§ 8 ; 10 etc.), qui se spécialise en « sujets » plutôt qu'en « écoles », la tradition du RV. inclinant vers les questions de récitation, de phonétique, de préservation des formes, celle du SV. vers la théorie des *gāna*, celle de l'AV. vers la magie et divers aspects de la magie, alors que le YV. reste plutôt fidèle aux disciplines immédiatement rituelles.

Enfin les Prātiśākhya, qui sont à certains égards les préludes à cette œuvre de « libération » qu'a été la grammaire, résument d'autre part la notion d'école en ce qu'elle a, textuellement parlant, de plus rigoureux : l'adhésion à un *saṃhitāpāṭha*, à un *padapāṭha* déterminés, aux singularités d'un *saṃdhi*⁽³⁾.

ou encore VS.-ŚB.-KṛśS. Le rapport du Br. aux textes afférents est un phénomène complexe.

(1) Sur le caractère des GS., cf. notamment § 10 et suiv. ; 34 ; Bhavasvāmin ad Baudh. (cité Burnell éd. de SVB. p. ix, n. 2) laisse entendre qu'ils vulgarisent et généralisent. — Pour le Tantravā. I. 3 (8) p. 179 = trad. p. 244 (cité ASL. p. 121) les GS. et les DhS. ont les mêmes différences d'école que les Pr.

(2) Sur les traces de cette appartenance, v. Belvalkar-Ranade Ind. Philos. II, passim ; en dernier lieu, H. G. Narahari in Hiriyanna Comm. Vol. et cf. § 36.

(3) Ces textes sont faits, par définition, pour une école (cf. déjà Burnell éd. de Rkt. p. viii), et c'est bien ainsi qu'ils se présentent dans l'ensemble.

§ 208. La situation de la Rksaṃhitā demeure à peu près inchangée depuis les recherches d'Oldenberg (§ 26). Étranger à l'arrangement et aux besoins mêmes du rituel, héritier de traditions familiales consistant en manifestations d'apparat, mi-religieuses, mi-littéraires, ce texte, d'un archaïsme authentique, est décidément au delà des courants «sectaires» du védisme. Ses tendances «canoniques» lui ont fait rejeter les éléments flottants du Khila que les autres traditions accueilleront, parfois, jusque dans la Saṃhitā même.

Quant à l'Atharvasaṃhitā, elle est née parallèlement, mais dans des milieux et pour des besoins différents⁽¹⁾, et peut-être ne serait-il pas chimérique de montrer comment, s'inspirant de la RS., ce recueil de brèves prières magiques, de formules domestiques ou ésotériques aménagées en hymnes continus a pu se hausser au premier rang.

Au contraire, le reste du canon, la masse du YV. et du SV. avec leurs dépendances, ont été sûrement fabriqués dans des conditions de temps et de lieu relativement rapprochées : seule cette contiguité relative explique les rapports mutuels

Mais ils ont englobé du matériel adventice, des éléments de phonétique générale issus de vieilles Sikṣā, de la métrique; sous l'influence des grammairiens, ils enregistrent des vues d'autorités diverses, et vont jusqu'à qualifier du *vā* «optionnel» certaines libertés (cf. Surya Kanta éd. d'APr. notes p. 33) qui n'ont de sens que si leur objet premier s'est élargi ou obscurci. Bref ils sont devenus, dans une petite mesure, des manuels généraux où plusieurs *śākhā* pouvaient puiser avec les mêmes droits : c'est ainsi qu'Anantabhaṭṭa se flatte de faire valoir le VPr. pour les quinze écoles du YV. Blanc (Gelpke Padārthaprak. p. 19).

De là vient que Man. Ghosh (cité § 40) affirme que les Pr. valent pour toutes les écoles d'un Veda. C'est prendre l'aboutissement pour l'origine. L'adaptation précise de TPr. à TS., la coexistence même de plusieurs Pr. pour l'AS., protestent contre cette vue. Mais que nos vulgates soient les représentants parfaits des antiques Saṃhitā, c'est une autre question.

⁽¹⁾ Cf. Madhusūdana (cité l. 1 p. 16) qui caractérise l'AS. comme *yajñā-nupayuktaḥ* «inemployé dans le sacrifice», *atyantavilakṣaṇaḥ* «absolument hétéronome».

entre les doctrines, les emprunts de détail, les ressemblances et les divergences à la fois. Il ne faut pas voir les écoles comme des groupes fermés, seulement occupés de conserver et de transmettre un héritage.

§ 209. En dépit de la «quadripartition» du Veda, imaginée par les Purāṇa ⁽¹⁾, il est naturellement impossible de remonter à un Veda unique. La notion n'a pas de sens. Le seul Veda véritable a été celui des ṛc. C'est la Rksamhitā qui a servi à construire la Sāmasamhitā, à aménager la petite portion sacrificielle de l'Atharva (Livre 20), à compléter les Yajusamhitā.

Ces dernières ont cependant un vaste matériel issu d'une tout autre origine. Elles avaient en effet attiré tout ce qu'avait pu concevoir la plus ancienne spéculation mythico-rituelle, ainsi que les premiers groupements de formules appropriées aux actes. Des cercles de théologiens, les plus anciens «colèges» saisissables, ceux qu'on connaît sous les noms ⁽²⁾ de Taittirīya, Kaṭha, Maitrāyaṇīya, auxquels se joindront plus tard, par une scission «réformatrice», les Vājasaneyin, élaborèrent avec ces matériaux les grands recueils qui ont été les assises de la pratique et de l'enseignement. C'est là, si l'on veut, les premières «écoles». C'est surtout la fixation, en vastes constructions parallèles, d'un ensemble où l'autonomie

(1) Cf. le Viṣṇupur. III. 4, 1 définissant le Veda comme *catuspādah śatasāhasrasamhitāḥ* (la vue se relie tant bien que mal à RS.I.164,45 qui traite des quatre parties du langage). Textes parallèles, par ex., chez Pargiter Ind. Hist. Trad. p. 320 ou Muir III² p. 36; ou encore Rāmakṛṣṇa chez Simon p. 59 et 73 (Skandapur.), 61 (Bhāg.), 81 (Vārāha); enfin l'Ānandasamh. résumée chez Caland Med. Amst. LXV A n° 7 p. 8, le Niruktālocana chez Barth II p. 99.

(2) Noms *apauruṣeya* comme dit la tradition, qui distingue avec soin ces «promulgateurs» (*pravaktārah*) éternels des *kartārah* ultérieurs, compilateurs du Kalpa; cf. à ce sujet la Mīmāṃsā ainsi Śābara ad I.1, 27 et suiv., Ślokaṇ. sū. 27-32 trad. p. 553, Tantravā. IV. 4, 12 trad. p. 911 et passim.

de chaque partie n'exclut pas certaines affinités. Au moment où cette fixation se produit, toute une préhistoire est close, l'évolution de l'*Ur*-YS. vers ces quatre recueils est achevée ⁽¹⁾.

§ 210. Les « quatre Yajurveda » sont une réalité : c'est le *mukhya veda* de Rāmākṛṣṇa (Simon p. 23; 74). La dispersion existe ici au point de départ, comme l'unité pour les autres Veda. Sans doute le *yajus*, cet élément nouveau qui scande les motifs essentiels de la cérémonie, a-t-il été le point de cristallisation de ces YS., alors que l'élément conservateur était la *ṛc*, empruntée (non sans altérations parfois) à la RS., à l'AS. ou encore à ce matériel « khiliforme » qui avait été éliminé de la RS. ou avait émergé postérieurement ⁽²⁾.

En regard de ces divergences profondes, situées aux origines mêmes de la tradition accessible, les divergences entre les soi-disant *Samhitā* du RV. sont pratiquement nulles (§ 18). Celles entre les *Samhitā* du SV. ne concernent guère que les modalités du chant (§ 85), c'est-à-dire qu'elles ont pris naissance quand s'est organisée la technique du *chāndogya*, vraisemblablement au niveau de ce que les autres domaines rangent parmi les *sūtracarāṇa*.

Reste l'AS. : ici les divergences entre Śaunaka et Paippalāda sont sensibles (même si l'on tient compte de l'extrême corruption des textes transmis). Elles ne sont pourtant pas comparables à celles du YV. Avec des arrangements différents, des modes d'emprunt distincts à la RS. ou pour mieux dire à la tradition ṛgvédique, c'est tout de même une seule et même forme de la *Samhitā* qui est en cause (§ 50).

⁽¹⁾ La coexistence KS.-Kap. ou VSM.-VSK. résulte au contraire d'une scission. On assiste là pour ainsi dire à la création d'une « variante » modernisante (à savoir Kap. et Kāṇva) à partir d'une *Samh.* dont elle s'écarte ou se rapproche alternativement.

⁽²⁾ L'emploi du *yajus* dans le SV. (§ 88; 102) est certainement secondaire.

§ 211. La tradition ainsi établie se poursuit en principe à travers les textes ultérieurs. C'est ainsi qu'on a une «généalogie» textuelle telle que JS.-JB.-JŚS. ou plus typiquement VSM.-VBM.(=ŚB.)-KtŚS. Au contraire une pseudo-divergence comme celle des Śākala et des Bāṣkala ne produit rien : ce n'étaient pas de vraies *śākhā*.

Mais l'histoire des écoles ne se réduit pas au maintien des groupements autonomes constitués à l'époque des Saṃhitā. De nouvelles scissions se produisent. Dans quelles conditions? Ce que Max Müller appelait des *brāhmaṇacarāṇa* (scission au niveau du Br., ASL. p. 193; 365) se réduit à fort peu de chose dans la littérature subsistante. Le RV. présente le cas d'un double Brāhmaṇa répondant à une seule et même Saṃhitā. Mais nous ne croyons pas (encore que la démonstration soit difficile à apporter, cf. § 31) que les Aitareyin et les Kauṣītakin aient vraiment eu dès l'abord deux Br. distincts. Nous croyons qu'ici comme ailleurs la scission s'est faite pour le Kalpa, et que par contre-coup elle aura entraîné la création de deux Br. (ASL. p. 194 était à mi-chemin de cette hypothèse).

En tout cas, le RV. serait isolé à cet égard. La vraie scission est d'ordinaire le *sūtrabheda* (expression de Mahādeva ad HirŚS. init.; le *sūtracarāṇa* de Max Müller); le Śrautasūtra émerge avec le nom du fondateur, distinct en principe du vieil éponyme de la Saṃhitā.

C'est cette scission⁽¹⁾ qui, dans le RV., donne les groupes Aśvalāyana et Sāṅkhāyana; dans le SV., les groupes Drāhyāyana et Lāṭyāyana⁽²⁾; dans le YV. surtout, le groupe des deux

⁽¹⁾ Qui constitue la *śākhā* proprement dite ou l'*avāntaraśākhā* de Mahādeva (l. c.), lequel cite comme ex. de Sūtra's ayant même Veda (*adhyayana*) et contenu distinct (*nānā*) ceux des Taittirīya, mais qui a la malencontreuse idée de citer comme ex. inverse — Veda distinct et même contenu — Āśvalāyana et Kātyāyana.

⁽²⁾ Il est vrai que suivant la tradition ces textes remonteraient à des Saṃh. distinctes (§ 91), mais c'est fort invraisemblable.

Śrautasūtra affiliés aux Maitrāyaṇīya, celui des six Śrauta dépendant des Taittirīya (l'exemple des Taitt. est cité Mahādeva, l. c.). L'AV., ici encore, est à part, car il n'a qu'une série de textes, Kauśika, Vaitāna, Gopatha, pour répondre à deux Saṃhitā, théoriquement même à toutes les Saṃhitā que connaît la tradition; il n'apparaît pas probable que ces textes émanent d'une école déterminée : ils sont atharvaniques, sans plus.

Bien entendu, si l'on pouvait tenir compte des fragments identifiables par les innombrables citations, védiques ou post-védiques, le tableau serait singulièrement plus chargé. Mais les lignes générales n'en seraient peut-être pas profondément modifiées.

§ 212. Chacun des groupements primaires dont nous avons parlé — les Saṃhitā autonomes du YV. — étaient détenteurs de *mantra* qui se distinguaient par des traits superficiels ou profonds, mais toujours typiques, des *mantra* d'un autre groupement. Qu'il s'agisse de la TS. par rapport à la MS., ou de la JaiS. par rapport à la KauS., ce sont bien des variantes phoniques qui caractérisent l'école. Et l'adhésion que donnent les textes ultérieurs à telle ou telle Saṃhitā est moins dans la doctrine qu'elle n'est dans l'effort pour utiliser à plein les formules de la Saṃhitā, pour en reproduire la teneur dans toute sa minutie, pour y renvoyer au moyen du *pratīka*⁽¹⁾, etc. Toute autre considération est secondaire.

Cette adhésion phonique⁽²⁾ n'épuise cependant pas le

(1) Véritable critère d'école, dont malheureusement tous les textes n'usent pas avec rigueur (cf. § 22 et suiv.) et qui a revêtu, au cours du temps, des valeurs diverses.

(2) L'*adhyayanabheda* des commentateurs (ASL. p. 196). De même, aux yeux de Madhusūdana (IST. I p. 16), l'origine des *śākhā* est dans la «récitation» (*pravacana*); subsidiairement, dans l'«application (des formules aux actes)» (*prayoga*).

contenu de l'école, puisque précisément nous voyons les Taittirīya adapter au même formulaire six types d'actes notés dans six Sūtra différents. Ce qui prend alors la première place, ce n'est plus l'exactitude des citations, c'est l'arrangement des formules, l'influence (grandissante) de la RS., le dosage avec d'autres éléments venus du dehors.

En définitive les écoles védiques ne ressemblent ni aux groupes familiaux que mettent en évidence les *maṇḍala* du RV. (et que perpétuent les listes de *gotra*, *pravara*, etc.), ni aux sectes du viṣṇuisme, du śivaïsme, etc. Sans doute comportaient-elles des controverses comme nous en devinons à travers tel ou tel traité et comme nous en livrent les annexes de Baudhāyana, le *dvaiddha* et le *karmānta* (§ 165). Mais, pour l'essentiel, elles se définissent par la conservation d'un texte, par la transmission d'une « recension » orale (ou orale/écrite mixte), avec toute l'histoire individuelle que comporte cette transmission, à la fois conservatrice et sujette à se modifier.

Elles ne sont pas foncièrement différentes des multiples « écoles » que l'Inde classique verra se constituer pour la plupart des disciplines littéraires.

§ 213. La Mīmāṃsā (et les commentaires qui en sont nourris) discute attentivement la question des « écoles », mais on ne saurait dire que cette discussion nous fasse avancer dans la connaissance du problème. Il s'agit de montrer qu'en dépit de la diversité des textes védiques l'acte (*karman*) demeure le même, que seuls varient le *prayoga* (« application ») et l'*anusthāna* (« exécution »), que la variation dans la forme (et dans le nom même des « promulgateurs ») n'atteint pas l'essence du Veda, qui est une et éternelle. « Le Veda, ajoute-t-on, est présent en chaque *śākhā* comme la classe dans chaque individu » (Tantravā. II. 4, adhik. 2, trad. p. 909). Toutes les *śākhā* sont censées égales en autorité : c'est le *sarvaśākhāpra-*

tyayanyāya auquel fait allusion Rāmānuja (Śrībhāṣya p. 20).

Le terme même de *śākhā* «branche» issue d'un tronc (commun) — image de l'arbre, que reprendront les Purāṇa (cf. § 201) et la Mīmāṃsā (Śabara ad II. 4, 17 et suiv.)⁽¹⁾ — n'est pas attesté en védique ancien, mais seulement dans les DhS., ainsi chez Āp. I. 10, 20; 12, 4 II. 6, 4 et les GS. tardifs, ainsi Bau. I. 7, 3, puis dans le Karmapradīpa I. 3, 2 et suiv., le Gṛhyasaṃgraha II. 92 et suiv. (ci-dessus § 14), le Pratijñāpariś., les Atharvaparīś. passim (notamment XXIII. 1, 2)⁽²⁾. Mais le terme est ambigu. Parfois il s'applique au Veda (*vedāntara* glose Haradatta ad ĀpDhS. I. 10, 20), parfois à une recension, cf. ASL. p. 123. La définition qui fait autorité, *svādhyāyaikadeśo mantrabrāhmaṇātmakeḥ* «portion de la récitation sacrée consistant en formules et en *brāhmaṇa*» (citée Mahādeva ad HirŚS. init.), met en lumière le fait qu'une *śākhā* concerne les parties «śrauta» du Veda, non les parties didactiques (Kalpa compris) qui s'y sont agrégées.

§ 214. Un autre terme désignant, au moins indirectement, l'école est *caraṇa*, «la marche du rite» ou plutôt encore «le cours (d'un enseignement)». Si *śākhā* vise principalement un texte, une «recension», *caraṇa* s'entend des individus qui y adhèrent, d'un collège védique. Le terme apparaît dans le Nir. I. 17 (cf. Durga ad loc.) où il est dit des *pārṣada*⁽³⁾ qu'ils sont le propre «de tous les *caraṇa*». Chez Pāṇini, le terme est attesté plusieurs fois et d'après le vārttika (11 ad IV. 3,

(1) Cf. aussi l'expression Yajurvedīkṣa, ci-dessus § 118 n.

(2) Plus tard, cf. notamment l'expression *bahuśākhātva* Vākyop. II. 486.

(3) Encore un mot intéressant, désignant le texte «communautaire», celui du groupe étudiant un même Prātisākhya, et par suite syn. de *prātisākhya*. Cf. Man. Ghosh éd. de Pāṇ. Śikṣā p. xxxiv S. Varma Crit. Observ. p. 12 Viṣṇumitra ad RPr. init.; la grammaire est appelée *sarvavedapāriṣadam* MbBhāṣya VI. 3, 14 vt. 2. — Ailleurs il s'agit de «sociétés» pour le Dharma BauDhS. I. 1, 8 Vās. III. 20 Mn. XII. 111 trad. Buhler p. LII.

120) il équivaut à *dharmāmnāya* «tradition (sacrée) et coutume», c'est-à-dire qu'il englobe un ensemble plus vaste que la *śākhā*. De là vient peut-être la distinction que font certains commentaires entre la *śākhā*, tradition possédant sa *Samhitā* propre, et *carāṇa*, tradition formée à partir d'un *Sūtra*, et qui conserve pour *Samhitā* un texte commun à deux ou plusieurs groupes analogues. Mais en fait, des commentateurs de Pāṇini (notamment *Kāśikā* II. 4, 3 *Nyāsa* et *Pradīpa* IV. 1, 63 *Śabdakaust.* IV. 2, 46 et cf. *Haradatta ad ĀpDhS.* I. 14, 13) il résulte que *carāṇa* a signifié d'abord *adhyayana* «récitation» (comme *pravacana*), puis, secondairement, *adhyeṭṭ* «(l'ensemble des) réciteur(s) (d'une *śākhā*)»⁽¹⁾.

ADDENDA.

§ 4. Dans son article des *Mélanges Kunhan Raja*, V. M. Apte (p. 233) revient sur le fait que nombre de *mantra* de la RS. cités dans les GS. sont employés de façon appropriée. Il en prépare la démonstration sous une forme développée. Le fait est certainement exact, et M. Apte a déjà décrit avec plus de précision qu'on ne l'avait fait avant lui tous les aspects que revêt cette «applicabilité». Il conclut que nombre de ces *mantra* ont eu dès l'origine un *vinīyoga*, qui en l'occurrence serait de type *grhya*. C'est là où nous hésitons à le suivre, tant que nous n'aurons pas vu du moins toute la démonstration : l'objet même et la structure d'un hymne nous paraissent incompatibles avec un découpage dans une description rituelle, même *śrauta*, à plus forte raison *grhya*. Il n'a pu y avoir en même temps l'hymne comme poème unitaire, forte-

⁽¹⁾ *Carāṇāḥ* est glosé *śākhāḥ sūtrāṇi ca Mahādeva ad HirŚS.* init. — *ĀpDhS.* I. 14, 13 enseigne qu'il faut saluer les personnes avec qui on a un «condisciplat» (*cāraṇa*) de cinq ans. Le terme (sur lequel v. *Surya Kanta* éd. de *Rkt.* p. 6 n. 1 et surtout *ASL.* p. 125) est encore connu de *Divyāv.* p. 637.

ment composé, et l'hymne fragmenté tel qu'il apparaît en cent endroits de la liturgie. L'un des deux emplois est secondaire : et ce nous semble être nécessairement l'emploi fragmenté. Toute autre est la situation du *yajus*, dès l'origine fait pour la présentation parcellaire parmi les actes de l'*ādhvaryava*. Néanmoins il faut attendre beaucoup des recherches de M. Apte (et de ses élèves P. K. N. Pillay et S. A. Shukla) sur la reconstruction d'un rituel à l'aide des *mantra*.

§ 7. La plupart des officiants sont devenus, en fait, des auxiliaires du *hotr*. Sur l'équivalence *adhvaryu/brahman* dans le *Rājasūya*, v. U. N. Ghoshal *Hindu Public Life* p. 126.

§ 10. L'ĀpŚS. aurait été accentué d'après Skold *Papers on Pāṇ*. Lunds Univ. Arsskr. XXI n° 8 p. 40 : c'est fort improbable.

§ 14. D'après Kane également (*Hist. of Dharmas. II* p. 328) on pouvait, après avoir appris son Veda, apprendre celui d'une autre *śākhā*; mais il cite des textes qui témoignent qu'on doit étudier la *śākhā* héréditaire, sous peine de devenir un *śākhāraṇḍa* (cf. c. de PārGS. déjà cité ASL. p. 51 n. Simon p. 54). Il n'est fait exception que pour les détails qui, omis dans telle école, doivent être consultés dans telle autre.

§ 27. Max Müller est revenu sur la question de l'écriture dans plusieurs de ses publications. Son point de vue dans ASL. (cf. notamment p. 184) semble être que les *Sūtra* ont été « écrits » et que l'introduction de l'écriture dans le védisme s'est faite aux abords de la « période des *Sūtra* ». Mais ce sont précisément les *Sūtra* qui requièrent peut-être le moins l'existence d'un texte écrit, étant fondés sur une mnémonique. En

outre la « période » des Sūtra est fictive. Sur le problème en général, v. encore récemment Kane op. c. II p. 347. — Nous voudrions attirer l'attention sur quelques références qui nous semblent attester l'écriture dans des textes védiques (sans que nous veuillions renouveler ce qu'a écrit par ex. Geldner Ved. St. III p. 26 sur la racine *rad-* « écrire », cf. là-contre Oldenberg Vedaforſchung p. 55 n. 1). C'est ainsi que l'expression *adhi-i-* dans les Sūtra nous semble se rapporter à la « lecture » : *yathādhītam (gāyet)* LSS. V. 12, 16 et 17 (glosé *avikṛtam*) signifiant « conformément à ce qui est lu »; de même DŚS. IX. 3, 17 XV. 4, 9 et 11 JŚS. XXVI : 32, 12; de même peut-être *adhīyan gāyet* JB. n° 93 est à rendre par « il devra chanter en lisant (un texte écrit) » [Caland : « en faisant attention », mais avec doutes]. Dans un sū. de DŚS. I. 1, 26 et suiv. = L. I. 1, 25 et suiv., il est fait allusion au cas où la mémoire fait défaut pour la récitation de *yajus (yajuranta-raye)*; il faut alors, soit les « réemployer », soit « passer outre ». Sans doute y avait-il un texte écrit comme « secours » en pareil cas; cf. les passages cités Weber ISt. V p. 408 X p. 155, où les faits sont d'ailleurs un peu différents. Dans le VaitSū. XXXIV. 5 on envisage l'hypothèse où le récitant n'a pas présent à l'esprit (*anadhīyānaḥ*) la formule Subrahmaṇyā. Enfin le Nir. I. 20 évoque les praticiens « plus récents qui, laissant s'étioler l'enseignement, ont transmis le texte écrit que nous avons, Veda et Vedāṅga, afin de retenir le *bilma* (?) », *upadeśāya glāyanto 'vare bilmagrahaṇāyemaṃ granthaṃ samāmnāsiṣuḥ/vedaṃ ca vedāṅgāni ca*. Le terme obscur *bilma* (glosé *bhilma* = *bhāsana*) pourrait désigner la lettre écrite, le « copeau » formant signe intelligible.

Sur la question troublante des Prātiś., nul n'a rien dit depuis Whitney qui (notamment Or. Studies I p. 83) enseignait le caractère strictement oral de la récitation faisant l'objet des Prātiśākhyā.

§ 30. Aitareya : le nom (au dehors de l'école même, à savoir AĀ. ĀśvŚS. et ĀśvGS.) est cité dans la ChU. et l'Anupadas. — Le nom d'Āśvalāyana n'est pas connu avant les Up.; celui de Śāṅkhāyana (hors de l'école même, à savoir ŚĀ. SGS. ŚāmbGS.) figure dans l'ĀśvGS. et dans le TPr.; celui de Kauṣṭiki, dans divers textes, v. Vedic Index.

§ 34. Sur la critique textuelle de l'ĀśvGS., V. M. Apte Bull. Deccan College I; du même, sur les *mantra* non rgvédiques cités dans ce texte, NIA. III (que nous n'avons pu consulter). — Y a-t-il eu une Mantrasaṃh. pour le ŚGS.? Cf. l'expression *ṛṣisvādhyāya* que Nārāyaṇa glose par *mantra-saṃhitā* (Oldenberg trad. des GS., SBE. XXIX p. 72).

§ 48. Ces renseignements sur les écoles védiques dans l'épigraphie (ici et § 73; 117; 197 pour les trois autres Veda) sont reproduits en anglais dans un article sous presse des Mélanges Siddheshwar Varma. Nous nous excusons de cette répétition, mais il importait de donner ici les faits dans tout leur ensemble.

§ 53. Il est notable que dans Paipp. XVIII, seules neuf strophes soient « nouvelles »; dans XIX au contraire, le nombre des str. « nouvelles » est considérable, près de la moitié du total; important aussi quoique moindre, dans XX.

§ 60. Le Vait. est le type d'un texte de « référence », fait pour compléter la description des autres Veda, avec prétention de tout ce qui n'est pas techniquement « atharvanique ». La présence de *śloka* nombreux trahit la confection tardive.

§ 68. Surya Kanta a édité en 1939 un autre Pr. de l'AV., accompagné d'une version abrégée. D'après l'éditeur, ce texte

visé à décrire le *padapāṭha* pour lui-même, en sorte qu'il pourrait être antérieur aux autres Pr., lesquels enseignent la manière de passer du *pada* = au *saṃhitāpāṭha*. Mais, avec son mélange de *sūtra* et de *śloka*, il aurait été remanié. Un autre point important est que le Pr. en question est conforme à la vulgate de l'AS., qu'il doit partant permettre de vérifier et d'amender dans le détail. Or, ajoute l'éditeur, comme le Pr. de Whitney se réfère expressément aux Śaunakīya, tout en s'écartant de notre AS. en maints endroits, il s'ensuit que notre AS. ne serait pas Śaunakīya. Les deux «écoles», le pseudo- et le vrai Śaunaka, divergent d'ailleurs assez peu, nos mss ayant confondu les deux traditions partiellement.

A première vue, il nous semble difficile de contester l'appartenance Śaunakīya de notre AS. : la présence de deux APr. (celui de Surya Kanta et celui de Whitney) ne pourrait-elle s'expliquer par le fait qu'un texte ancien (et plus fidèle) aurait été adapté ensuite au type habituel représenté par les autres Pr.? Il faudra aussi rendre compte de l'existence du Kautsavyākaraṇa et de l'«APr. de Vishvabandhu Śāstrī». Quoi qu'il en soit, la découverte de M. Surya Kanta oblige à reposer tout le problème de l'AV. Nous nous expliquerons sur ce point dans un compte rendu du nouvel APr., à paraître dans le J. as.

§ 71. Édition du Sumantudharmasū. par T. R. Chintamani JOR. VIII.

§ 108. Ed. du Kauthumagrhya (= Gobhila?) par Surya Kanta (1946), avec une introduction détaillée sur la chronologie des GS.

§ 142 et 172. Sous le titre de Kāṭhakasaṃkalana, les fragments accessibles des textes Kāṭha ont été édités et commentés par M. Surya Kanta en 1944. Nous n'avons pu prendre connaissance de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
1. Préliminaires.....	1
2. Rgveda.....	18
3. Atharvaveda.....	58
4. Sāmaveda.....	87
5. Yajurveda.....	129
6. Remarques générales et conclusions.....	208